DEPARTAMENTO DE PASTORAL CELAM
Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA)

Colección IPLA

8

AMERICA LATINA Y CONCIENCIA CRISTIANA

ENRIQUE DUSSEL

ENRIQUE DUSSEL

AMERICA LATINA Y CONCIENCIA CRISTIANA

Quito, Ecuador - 1970

PRESENTACIÓN

Una de las características más notables del actual movimiento de renovación del cristianismo en América Latina es la toma de conciencia de la identidad propia. En una convergencia profética, desde los ángulos socio-económico, cultural, étnico, religioso y pastoral, América Latina está poniendo en movimiento el dinamismo de su original vocación histórica. No por casualidad una de las expresiones más "latinoamericanas" hoy es "concientizar", tomar y hacer tomar conciencia.

La "concientización" cristiana será ingrediente indispensable del continente del mañana. En qué grado de influencia, el espíritu de los mismos cristianos y la historia lo dirán. Por eso hoy día una de las grandes tareas de la Iglesia y de su Pastoral es la de crear el sentido original y responsable de una conciencia —cristiana— latinoamericana en sus hijos.

En el presente volumen, el autor-profesor de Historia de la Iglesia en América Latina en el IPLA ha reunido algunas de sus más significativas conferencias y artículos sobre esta materia. El aporte sólido de elementos históricos y de antropología cultural que realiza esta obra serán preciosa ayuda tanto para la elaboración de una "teología" como de una pastoral conscientemente latinoamericanas.

En memoria del 450 aniversario de la *toma-de-conciencia,* conversión a la causa de la justicia, de Bartolomé de las Casas. (1514-1964).

INTRODUCCIÓN

Como nos referimos a una CONCIENCIA CRISTIANA en América Latina, querríamos sugerir tres textos, porque la dicha *conciencia* se expresa paradigmáticamente en la figura de los profetas, y, éstos, habiendo existido a lo largo de toda la tradición judeo-cristiana, no han faltado en nuestra América:

> "El Espíritu de Yahvé, el Señor, reposa sobre mí, pues Yahvé me ha consagrado, me ha enviado a proclamar la Buena Nueva a los pobres... a anunciar a los cautivos la amnistía, a los prisioneros la liberación" (*Isaías* 61,1 — seis siglos a. JC).

> "Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de los Cielos... Malditos vosotros los ricos, porque sóis reos de condenación..." (*Jesús*, en el Evangelio de *Lucas* 6, 20-24).

> "Yo soy una voz que clama en el desierto de esta isla... y es para haceros conocer vuestra falta contra los indios... Ella os dice que estáis en falta grave a causa de vuestra crueldad con que tratáis esta raza inocente" (*Antonio de Montesinos*, sermón del tercer domingo de adviento de 1511, en la Isla Española —Haití—).

Fue principalmente Bartolomé de Las Casas quien tomó antorcha encendida por Montesinos, en aquel día memorable de 1514 cuando leía un texto de la misma tradición judeo-cristiana:

"Inmunda es la ofrenda del bien mal adquirido, los sacrificios de los malvados no me son agradables" (*Eclesiastés*) (Ben Sira) 34,21).

Después de un Bartolomé vendrán otros muchos, seguirán sus pasos, un Vasco de Quiroga en Michoacán, el *Tata* de los Tarascos (1538-1665), Luis Beltrán (1525-1581), Pedro Claver (1580-1654) entre los negros de Nueva Granada; Francisco Solano (1576-1628) entre los indios del norte argentino, o Toribio de Mogrovejo (1538-1606) entre los del Perú; Roque González creador de la civilización del Paraguay de las reducciones (1576-1628), Martín de Porres entre los pobres de Lima (1576-1639), Junípero de Serra entre los californianos en el siglo XVIII... un Hurtado en Chile en pleno siglo XX, para despertar una conciencia adormecida...

En los tiempos de la naciente civilización hispanoamericana —fusión de las culturas y civilizaciones amerindianas— la *conciencia cristiana* supo rápidamente, aunque con mayor o menor claridad según las épocas, tomar posición, proclamar las injusticias, proponer y crear —dentro de sus reducidas posibilidades— los instrumentos para la efectiva promoción de los más necesitados. Sin embargo, la *noche oscura* de nuestra historia (el siglo XIX) adormeció, casi extinguió, comprometió, dicha conciencia con formas socio-políticas que le impidieron cumplir su función profética. Es a la nueva *generación cristiana latinoamericana*, junto con todas las juventudes que pretenden realizar en América Latina un cambio de estructuras, a las que dedicamos estas líneas.

I

1. HACIA UNA METODOLOGÍA GLOBAL

Es necesario previamente clarificar las condiciones metodológicas que nos proponemos utilizar conjuntamente. Para ello, será necesario discernir los diversos niveles en los que cada ciencia o grupo de ciencias poseen sus objetos. En los últimos años se ha visto, cada vez más, que la creciente especialización impide tener una visión de conjunto. Reunidos los especialistas de diversas ciencias, pueden, sin embargo estudiar Latinoamérica abriéndose a la problemática de sus colegas que operan en otros niveles que el propio. El hombre es irreductible al análisis de una ciencia; debe ser estudiado por todas ellas; mucho más cuando se trata de un hombre concreto, de una porción de la humanidad presente: la comunidad latinoamericana de Naciones.

Existe una doble dificultad. En primer lugar, objetivamente: Se pretende negar la unidad de nuestra civilización y cultura latinoamericana, en beneficio de una autonomía o personalidad nacional. Dicho nacionalismo debe ser definitivamente superado, como producto de la edad del liberalismo (el siglo XIX) de la

oligarquía criolla, del aislacionismo artificial y suicida. En segundo lugar, subjetivamente: cada ciencia, cada científico, cada especialista —aún en el campo obrero o rural— posee su método específico. Rápidamente constituye como absoluto *su modo* de ver, *su modo* de actuar, *su modo* de tratar el mundo, las cosas, los hombres. Así el matemático sólo cuantificará las cosas no discerniendo ni su historicidad ni su cualidad; así el sociólogo "sociologizará" la realidad perdiendo sus contenidos intencionales; así el filósofo se perderá en sus lecturas más o menos irreales; así el teólogo repetirá las fórmulas sabidas sin preocuparse de pensar la realidad de su tiempo o la angustia del pueblo; etc. Es necesario comprender que mientras no nos habituemos a saber sentarnos junto a una mesa, con el espíritu predispuesto a un trabajo de *inter-ciencia*, todo será imposible. Debemos abandonar el particularismo para abrirnos a una visión universal y descubrir en equipo un neo-humanismo latinoamericano.

2. ETHOS SOCIAL O CULTURAL[3]

El hombre que ha inventado las civilizaciones —por diversos condicionamientos colectivos e históricos— ha adoptado, de hecho, diversas actitudes, ha utilizado los instrumentos de civilización de diferentes maneras. Esas *maneras, actitudes, posiciones existenciales* forman un cuerpo orgánico de hábitos y costumbres en una conducta personal y social, presente e histórica, que denominamos *ethos* de un pueblo el *modo de vivir*.— Entre la objetividad de los instrumentos de la civilización y la pura espontaneidad de la libertad —por ejemplo—, existe un plano intermedio: el de los modos, las actitudes fundamentales que determinan la dirección, el sentido, el fin del acto, es decir, el temple especial con el que se relaciona el hombre con el sistema de los útiles. Compárese por ejemplo el ideal de belleza del mundo helénico, con el orden práctico del romano; el profundo pesimismo de lo histórico y contingente (maya), del

hindú con el carácter guerrero de un azteca; la pasivi-

dad y resignación de un inca con el profetismo israelita; la intemporalidad de una tribu animista con el escatologismo cristiano —determinado por el *ágape* o caridad.— Son diversos temples, temperamentos, estilos. Estas actitudes fundamentales no son ni tan transmisibles, ni tan acumulativas como el sistema de la civilización, sin embargo, no son la mera espontaneidad. Puede transmitirse y acumularse —en cierta medida— por la educación, en el ámbito de una sola subjetividad —personal y social; en una persona su temple termina con su muerte, en una sociedad empieza y termina con la vida histórica del grupo; mientras que el sistema de los útiles de la civilización pueden ser transmitidos a otros grupos, a otros ámbitos subjetivos, y en ello consiste la transmisión acumulativa y ascendente del progreso.

El temple propio greco-romano desapareció casi ante el choque del estilo judeo-cristiano, de igual modo que la cultura de las civilizaciones amerindianas fueron esencialmente desorganizadas —y agonizaron durante mucho tiempo— ante el choque del ethos hispano-europeo. El *ethos* social latinoamericano será el objeto de las *ciencias del espíritu* en general y de la psicología social latinoamericana.

3. NÚCLEO FUNDAMENTAL DE VALORES[4]

Toda civilización y *ethos* —como los hemos descrito en los dos apartados anteriores— poseen *un sentido* último. Sólo en nuestro tiempo, en la civilización de contenidos diversos, pluralista y profana, el sistema de útiles o instrumentos técnicos de la humanidad actual deja de tener "*un*" sentido para reducirse sólo a una mera exterioridad. El sentido último puede estar difuso, inconsciente o es difícil de discernir, pero nunca se encuentra ausente. Todo sistema de civilización se organiza en torno a una médula, un foco, un *núcleo ético mítico*, los valores: fundamentales del grupo —que pueden descubrirse por la hermenéutica de los mitos básicos de la comunidad, siendo

la filosofía de la religión uno de los instrumentos indispensables.— Son, entonces, los niveles más pro-

fundos de una civilización: aquellas estructuras, fines o valores que no son ni vistos como objeto, ni criticados, y que, sin embargo, son los objetivos hacia los que tienden todas las conductas, son los valores que justifican la elección y utilización de los instrumentos. Es el organismo intencional que funda en grupo humano, y lo define, en lo que tiene de propio, esencial.

Por ejemplo, las civilizaciones indo-europeos poseían una estructura intencional dualista: el mundo de lo divino es el que existe realmente; lo experimental es mortal y corruptible; de allí que el hombre sea el alma, y el cuerpo causa del mal; de allí que la historia no exista dentro del eterno retorno del *maya* o la *doxa*, de allí que la salvación sea una ascesis solitaria fuera de la ciudad por naturaleza totalitaria.

De modo análogo, en América, tanto los Aztecas como los Incas poseyeron este *núcleo ético-mítico*. Los Toltecas por ejemplo, gracias al sacerdote Quetzalcóatl —el principal de los *tlamatinime* (sabios—, llegan a una cierta claridad en las estructuras intencionales del mundo nahuas. En primer lugar existe el Dios de la dualidad *Ometéotl*. "Quetzalcóatl sabía que en el oriente, en la región de la luz, más allá de las aguas inmensas, estaba precisamente el país del color negro y rojo, *Tlilan, Tlapalan*, la región de la sabiduría. Escapando por la región de la luz, podría tal vez superarse el mundo de lo transitorio"[5]. Igualmente pensaban que existía un eterno retorno, y que nos encontrábamos en la edad del Sol en movimiento, para lo cual había que inmolar la vida y la sangre humana para mantener el mecanismo cósmico (rito y mito de la creación y la conservación bien conocido, que justificaba el sacrificio de las víctimas humanas). Vemos cómo esos últimos valores, o el núcleo ético mítico de los aztecas movía a aquel temple guerrero a encaminar toda la civilización, las guerras y hasta el comercio, a fin de encontrar víctimas para sus dioses —sus valores— e imponer su imperio sobre los pue-

blos de la meseta mexicana como un medio para preservar la continuación óntica del universo. El núcleo ético-mítico oriental desde adentro la civilización y

conforma aún el mismo *ethos*. De igual modo los semitas —que se difunden durante varios milenios desde el desierto arábico, oponiéndose a los indo-germanos que irradian su potencial humano desde el centro del continente asiático—, especialmente los hebreos, comprenden al hombre como una unidad carnal-espiritual, donde la creación ha radicalizado el comienzo —y por ello mismo no hay ni eterno retorno ni divinización del cosmos—, de donde nacerá por primera vez la conciencia histórica y la visión demitificada del universo —fundamento de todas las ciencias modernas—. Esa tradición judeo-cristiana, después de tres milenios y medio de experiencias —si partimos de Abraham— será adoptada y particularmente vivida por el pueblo hispánico. Comprendemos ahora que debió producirse un choque profundo entre el núcleo o valores fundamentales hispánicos y los de la amerindia.

Debe además comprenderse que la evangelización —choque entre el mundo mítico y el foco intencional cristiano (la fe), entre el *ethos* indio y el cristiano (especialmente la caridad y la esperanza)— no debe confundirse con el mero choque del mundo hispánico y el indio, aunque muchas veces se unificaron. Aquí debiera plantearse todo el problema del mesianismo hispano —tentación del pueblo judío— de unificar cristianismo e hispanismo contra lo puramente pagano. En verdad, la comunidad latinoamericana nace por la fusión de tres polos: la civilización y el mundo hispánico, la Iglesia (que muchas veces operó autónomamente) y las civilizaciones amerindianas.

Queremos recalcar nuevamente, que no deben confundirse el núcleo ético-mítico de la civilización hispánica y el foco intencional cristiano que es la Fe.

4. GRUPOS SOCIALES[(6)]

Ni la civilización, ni el *ethos*, ni los últimos valores —diversos niveles de profundidad— agotan los

elementos metodológicos a discernir. Debemos todavía tener en cuenta los *sujetos* en los que dichos niveles existen y que juegan recíprocamente un papel constituyente. Nos referimos a los grupos sociales, élites, estructuras de la comunidad. Es evidente que tanto la civilización —la economía, la política, etc.—, como los valores van formando grupos —comerciantes, gobernantes, sabios, proletarios, etc.— que ejercen como funciones propias el uso y justificación de los diversos instrumentos. Pero igualmente, en ciertos momentos, son los grupos los que, conservando los privilegios adquiridos estatuyen para siempre una estructura de civilización dada o ciertos valores concretos —como en China hasta bien entrado el siglo XX, bajo la organización Imperial y los valores confusiano-budistas.

En América Latina, no sólo es necesario saber discernir la historia de nuestra civilización —producido por el choque del instrumental dado en sistema de los grupos amerindianos y el hispánico, para después ser reemplazado por el europeo y norteamericano—, ni de nuestro *ethos* o de los últimos valores de nuestra comunidad —trabajo de discernimiento fenomenológico todavía a realizar y propiamente filosófico—, sino además, es necesario una historia social donde pueda verse la evolución de los grupos, las clases, las élites, las generaciones, la movilidad del poder, etc.

Teniendo en cuenta estos tres niveles de profundidad y los grupos sociales creemos que será practicable un trabajo en equipo de *interciencia*, en comunidad y unidad a fin de dar cuenta del *hombre* latinoamericano, es decir, de aquella parte de la humanidad que habitando en nuestro continente le ha tocado estar particularmente limitado a ser sí mismo, es decir, latinoamericano.

II

LA AMÉRICA LATINA EN EL ESPACIO Y TIEMPO

Uno de los frutos mayores de las ciencias modernas es la apertura del horizonte espacial hasta llegar a los millones de años luz. Por su parte, las ciencias del espíritu nos muestran que la temporalidad es la dimensión esencial en la existencia humana. Tanto lo físico como lo conciencial se encuentran así irremisiblemente enmarcado en la mobilidad universal. ¡Perdidos en la inmensidad del espacio y la ancianidad inconmensurable del tiempo debemos preguntarnos por el sentido de nuestra existencia humana, y más concretamente, latinoamericana!

1. AMÉRICA LATINA EN EL ESPACIO

El hombre por su cuerpo está inscrito en un espacio, no sólo en un espacio topográfico sino cósmico. Por la conciencia que tenemos de sus distancias el fenómeno humano pareciera empequeñecerse cada día más.

a)El Espacio Cósmico

Como bien lo ha mostrado el historiador de la ciencia Pierre Duhem[7] fue necesaria la revolución teológica del judeo-cristianismo para que la ciencia moderna fuera posible —la simple demitificación del universo (es decir, los astros no son dioses, sino cuerpos *creados*) permitió a la inteligencia hacerse cargo de la racionalidad del cosmos.

En primer lugar, por obra de Nicolás Copérnico (*De Revolutionibus orbium coelestium*), Johannes Kepler (1574-1601) y Galileo, la antigua teoría de Ptolomeo de Alejandría (87-165) fue renovada: la tierra perdió la centralidad del universo para transformarse en una satélite del Sol. Newton supo expresar las leyes del mundo solar en la Mecánica clásica.

Por el desarrollo de la Electrodinámica y la Óptica se vio que la mecánica clásica no era adecuada para expresar los fenómenos acaecidos en el cosmos. Fue A. Einstein[8] el que formuló por primera vez la ley de la relatividad generalizada —que comprende como uno de sus casos posibles y particulares la ley de relatividad espacial. La física universal, y el mismo sol es reducido a un pequeño punto de nuestra Galaxia que tiene 100 años luz de diámetro, mil años luz de profundidad, con un ensanchamiento de 5 mil años luz en su centro.

Sin embargo, "el mundo es finito aunque no tiene límites"[9]. Es decir, aunque intrínsecamente mensurable, está en continua expansión.

b) El Espacio Latinoamericano

Ante un sistema solar que necesita 200 millones de años para realizar una sola circunvolución en torno al eje de nuestra Galaxia, y ante el millón y medio de años luz que se necesitan para llegar a la próxima Galaxia, pareciera ridículo dar alguna importancia al continente latinoamericano. Sin embargo, es necesa-

rio comprender que si el espacio terrestre recobra todo su antiguo "centralismo" en el universo es debido a que, sobre él, el fenómeno humano existe y lo incluye en su propio "mundo"[(10)].

En nuestra esfera terrestre América Latina queda limitado en nuestro tiempo —después de la pérdida de California, Texas y otras tierras, que pertenecieron a Nuestra España y México— por el paralelo de los 32 grados de latitud norte y 54 grados de latitud sur, poseyendo así algo más de 21 millones de km^2 de las tierras emergidas sobre los mares —el 15 por ciento de la superficie habitable mundial—. Dividida casi en su centro por el Istmo de Panamá, se extiende largamente en su meriodianidad, con sus 20 mil kilómetros de costa atlántica y sus 10 mil kilómetros de norte a sur. Esto, evidentemente, será siempre —tanto en la época de predominio del Pacífico (pre-historia), como del Atlántico historia latinoamericana)— una enorme "dificultad para realizarse como un *todo*"[(11)].

Por el Norte, en el extremo de la larga geografía americana, existió el puente por el que el hombre penetró en nuestras tierras, hace unos 35 a 10 mil años a. JC. —entre la segunda y última glaciación, y después "de isla en isla" por el Pacífico, que muestran las ininterrumpidas influencias polinésicas—.

"El drama de la humanidad amerindiana, a causa de su inmensidad espacial, consiste en no haber jamás sabido aprovechar las experiencias de los otros hombres, del Viejo Mundo, necesariamente más numerosos. América a pesar de sus dimensiones, no fue sino un satélite"[(12)].

Cuando un Fernández de Oviedo decía: "¡Cuántos montes más admirables y espantosos que el Ethna o Mongibel, que Vulcano y Estrombol. (Y sin embargo) no han sido celebrados en tanta manera como lo han hecho los poetas e historiadores antiguos"[(13)]. Cuando Oviedo decía esto olvidaba que el espacio y la belleza no son valores intrínsecos, sino referidos a una conciencia que "los pueda vivir *como propios*".

El mundo antiguo está transido de la historiedad judeo-cristiana, nos habla a cada paso, en cada pueblito, catedral u obra de arte, de un pasado, de un pasado humano, de una Historia —y hasta de una Historia Santa—.

En cambio nosotros, cuando caminamos sobre nuestras tierras latinoamericanas, la naturaleza se nos presenta como un objeto, inalienable, inaprencible, como una cosa, un instrumento. Los primitivos habitantes americanos —que dieron con la civilización Inca y mayo-azteca su fruto más adulto tenían una hermandad con el Espacio americano que los actuales habitantes hemos perdido —al menos los descendientes de europeos, los mestizos y los indios que han cambiado de comarcas—. Para el amerindiano cada riachuelo, cada cañada, cada montículo tenía un nombre; cada cerro su *huaca*, *cada* llanura sus espíritus. Era un espacio viviente, sagrado, diologante, era en verdad parte del "mundo" intencional humano. Hoy, sólo es un objeto que succiona, donde nos perdemos. Sin embargo, ni para el indio ni para nosotros nuestro Espacio nos habla de Historia. Para el indio nuestro Espacio, nuestra Naturaleza americana es un *hierofanía;* para nosotros, los hombres actuales de una civilización latinoamericana la Naturaleza es una *cosa.* En Asia y Europa, la naturaleza, es espacio es el *lugar* de una "historia".

2. MITO Y DEMITIFICACIÓN

Pero no sólo el espacio pareciera luchar contra *la historia en* América Latina, sino un resorte muy propio de nuestra conciencia cultural.

La historia es aprendida dentro de una cierta periodificación; es decir, fijando ciertos momentos dentro de los cuales se comprende lo acaecido —en lenguaje hegeliano serían las diversas *Gestalten*, etapas, momentos históricos—. Es bien sabido que nuestra historia ha sido escrita por cierto grupo de personas cuya labor intelectual se mezcla, al mismo tiempo,

con intereses políticos. Puestos a "escribir historia" no dejan por ello de pretender modificarla. Cada uno de ellos ha elegido *un punto de partida*. Dicho momento de gestación es considerado como un absoluto, es decir, el tiempo histórico es reemplazado por el tiempo mítico[(14)], pues la conciencia mítica no ha desaparecido en los tiempos modernos[(15)].

Cuando los acontecimientos humanos son elevados a la categoría de mito pierden su realidad, y, al mismo tiempo impiden a la conciencia transformarse en una autoconciencia que sea capaz de producir la autoevolución. Es necesario "demitificar" la historia para transformarla en el medio privilegiado de formación de la conciencia colectiva[(16)]. Esto significa destruir los particularismos que impiden una comprensión real de los fenómenos. Para ello es necesario evadirse de los marcos provinciales, y aún nacionales de la historia, para situar los acontecimientos dentro de los marcos de la Historia Universal. Dicha Historia, fundándose en la prehistoria y en la paleontología se entronca con la evolución de la vida y del mismo cosmos. Querer explicar nuestra historia latinoamericana partiendo del siglo XIX, del siglo XVI o sólo de las culturas prehispánicas, es perder la visión adecuada para su auténtica intelección[(17)].

Hay grupos que fijan el *punto de partida* de la historia latinoamericana en las revoluciones —sean las de Bolivia o Cuba.— Explican la evolución y el sentido de nuestra historia presentando el valor universal de dichos acontecimientos, y negando los períodos anteriores —es decir, el liberal, capitalista y oligárquico de inspiración positivista—. Las figuras que han tomado parte, o que han originado dichas revoluciones son elevadas al nivel del mito y se transforman en banderas de estos movimientos[(17)]. Se desolidarizan, en primer lugar, de todo lo pasado, y, con ello, se tornan "inocentes" —un estado análogo a la impecabilidad paradisíaca— de todo el mal y la injusticia presente y pasada. Absolutizan o exaltan el tiempo de la agonía inicial, del caso desde el cual emanará el orden: la revolución es la muerte de donde

procede la vida —como la semilla del culto agrario [19]—. Es un elemento necesario en el temperamento dionisíaco.

Otros, en cambio, luchando contra los revolucionarios han edificado su construcción —económica y cultural— sobre los cimientos de un confuso límite que abarca la primera parte del siglo XIX —desde 1808 a 1850 aproximadamente, cuando se produce la ruptura con la época colonial—. Allí encuentran su origen los liberales criollos, el capitalismo nacional, el político oligárquico, el intelectual positivista, que produjo el movimiento de universalización y secularización de nuestra instrucción pública. Su tiempo original es el acontecimiento arquetipal de la *Emancipación* que niega el tiempo colonial —y con ello a España y el cristianismo—. En nuestros panteones nacionales —espacio igualmente mítico— se eleva el culto a hombres que, desfigurados muchas veces de sus perfiles reales, dejan de ser un auténtico ejemplo para las generaciones posteriores. Aisladas cada una de las historias nacionales, se tornan incomprensibles coexistentes y hasta contradictorias— ¿Quién sabe apreciar en Argentina a Bolívar o en Colombia a San Martín?

Hay otros que amplían su horizonte hasta el siglo XVI. Para ellos la época de oro de América está en el pasado. Hablarán sólo de Cristóbal Colón, de Isabel y Fernando, de Cortés o Pizarro —no se hablará ya ni de Castro, de Rivadavia o Avellaneda, sino mas bien de Carlos y Felipe—. Así como el liberal negaba España, así el hispanista extremo negará la Europa protestante —y por ello mismo la Latinoamérica positivista—. Así como el revolucionario negará el capitalismo, así el hispanista negará el renacimiento que desembocará en el mecanicismo industrial —ya que el renacimiento español, de tipo literario, filosófico y teológico (quizá por la falta de carbón y acero) será desplazado por el renacimiento italiano, renano, de los Países Bajos e Inglaterra—. Mitificando el si-

glo XVI se desrealiza América y se la torna incomprensible en el presente.

Por último, se ha originado en América un movimiento de gran valor social, moral y antropológico, pero no excento, igualmente, de una cierta mitificación. En aquellos territorios de antiguas grandes culturas indias ha nacido el importante movimiento indigenista. Descubre la dignidad de persona humana, de clase social, de alta cultura, del primitivo habitante de América, y trabaja en su promoción, educación, civilización. Sin embargo, cuando se presenta la época pre-hispánica como aquella en la que el indio vivía en paz y orden, en justicia y casi bienaventuranza, se cae nuevamente en el mito —es decir, fuera de la Historia real—. Es bien sabido que las más altas culturas pre-hispánicas no superaron el período calcolítico —es decir, más de 6 mil años de distancia cultural con respecto al invasor hispano.— El Imperio guerrero de los Aztecas —con sus luchas sus sacrificios humanos continuos— no poseía mucha más justicia que el orden establecido en México desde la Segunda Audiencia. El Imperio Inca —que llegó a imponer un orden ejemplar en sus territorios, quizá no superado aún en el presente en esas mismas tierras— poseía, sin embargo, un sistema de nobleza y oligarquía, de impuestos y tributos que estaban lejos de significar para el indio libertad o cultura.

Hemos querido analizar rápidamente las posiciones existenciales de algunos grupos vigentes en América Latina, para comprender la necesidad de superarlos, sin negar a ninguno de ellos, sino más bien asumirlos en una visión que permita realizar los valores positivos de cada uno de ellos.

3. AMÉRICA LATINA EN LA HISTORIA UNIVERSAL

Es necesario desbordar los *puntos de partida* míticos para internarnos sin límites ya en todo el pa-

norama de la historia simplemente humana, en la cual nosotros, latinoamericanos, somos una parte, parte reciente y hasta marginal —hasta que no tomemos conciencia colectiva de nuestro puesto y función a cumplir en ella—. Las posiciones que parecieran antagónicas: indigenismos extremos que parecieran anralismos o marxismos, deben ser asumidas en una visión que las trascienda unificándolas. Es la *Aufhebung* [20], la anulación de la contradicción aparente por una positiva asumpción —ya que descubriéndose el *phylum* de la evolución, el tronco mismo de la vida, se percibe el conjunto y su sentido, es decir, la dirección de la flecha.

Latinoamérica se nos muestra heterogénea e invertebrada, como un proceso constituido por influencias extranjeras[21], no por creación sino por *reacción*, no desde adentro sino artificial y desorganizadamente *desde afuera*. Muchas ideologías europeas, que guardan en Europa un cierto equilibrio en su propio sistema, cuando cruzando el Atlántico —a modo de prisma— se tornan *mitos*, y como el electrón fuera de su átomo produce muchas veces un desequilibrio difícil a orientar. Mientras América Latina no descubra *su médula en torno a la cual pueda crear homogéneamente* su propia civilización y cultura, será, como lo ha sido hasta ahora, un satélite con una cierta autonomía —más otorgada por la distancia que por resistencia positiva—.

Para ello debería poder descubrirse claramente el lugar y la función de América Latina dentro del *huso* que se utiliza esquemáticamente en la representación de la evolución de la Humanidad. Desde e1 vértice inferior —origen de la especie humana en un mono o polifilismo—, por un proceso de expansión geográfico y diferenciación racial y cultural, se alcanza el momento en que por comprensión espacial y convergencia interpersonal o social, se va confluyendo hacia una civilización universal. América Latina —aunque tarde, pues el hombre tiene sobre el globo más de 1 millón de años— nace en la historia en el momento de comprensión y convergencia (un ejemplo,

entre otros, es que la lengua de nuestro continente no se ha separado en dialectos, desde el siglo XVI, sino que tiende a una mayor unidad todavía).

Existe una América *pre-histórica* que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América *hispánica*. Esta, por su parte, fue igualmente desquiciada y no del todo conservada en la América de las *naciones* emancipadas, con mayor o menor sentido de su identidad, proveniente de las antiguas culturas y las Audiencias coloniales. Sin embargo, *latinoamérica*, si es que nace, nacerá en nuestro siglo.

a) La pre-historia americana[22]

El centro de nuestra pre-historia es el Océano Pacífico. La primera edad americana mira hacia el Oriente por el Oeste[23], hacia el centro norte del continente asiático —a lo que llamaríamos el corazón de los pueblos euro-asiáticos, entre los cuales (aunque muy reciente) se encuentran los indo-europeos—.

El hombre amerindiano no procede sólo étnicamente del Asia, sino igualmente por la estructura de su conciencia —cultural y religiosamente. No queremos decir con esto que las civilizaciones americanas fueron importadas "ya hechas" del Asia, pero derivan de las asiáticas original y estructuralmente[24]. La gran estepa euro-asiática (de los Cárpatos al Khingan, limitada al Norte por la Siberia y al Sur por el Tíbet y los Caucasos) se encuentra siendo el centro de las grandes civilizaciones primitivas (Minoica, Sumeria, Indus, Shang)[25]; de esas mismas regiones, miles de años antes partieron por el estrecho de Bering y las islas Aleutianas los primeros americanos. Después, por la influencia polinésica, y mezclando y progresando según sus propios descubrimientos *la América nuclear* produjo sobre las mesetas —mejicana y peruana— las grandes civilizaciones amerindianas.

La fisonomía de nuestro continente, en la época que llegó el primer hombre era casi idéntico a la presente[26]. Desde aquel momento hasta el descubri-

miento colombino, los indios, en su conjunto, no habían superado el neolítico; algunos habían alcanzado la edad de bronce, ignorando la utilización técnica de la rueda, la fabricación de la alfarería rotativa, el vidrio, el trigo, el arroz. Con ellos debemos descartar un posible contacto con las civilizaciones de China, Japón o la India[27].

Sin embargo, no conocemos casi nada de la vértebra cultural que justifica el inmenso polimorfismo racial, cultural, lingüístico del hombre pre-hispánico americano.

Como hemos dicho, sin embargo, es al nivel del *hogar cósmico* intencional[28] —el núcleo ético-mítico— donde la semejanza con los pueblos euro-asiáticos es mucho mayor. Los pueblos amerindianos son evidentemente pre-semitas, lo son necesariamente por su ubicación geográfica, por su desarrollo cultural, con una problemática de fondo semejante a la que tendrán los indo-europeos: la visión cosmogónica, la eterna repetición del Gran Año, la consideración de la naturaleza como hierofanía, en fin, por las grandes articulaciones de la conciencia, aún "la base indígena pre-existente"[29] en América, se relaciona con el Asia.

Es necesario, entonces estudiar la estructura de la conciencia de los pueblos pre-semitas del África y Asia, donde desde hace más de un millón de años el hombre preparaba ya los fundamentos de nuestra prehistoria americana.

b) La proto-historia americana[30]

Los primeros antecedentes de nuestra *historia* tienen su centro geográfico-cultural que se va desplazando —durante los cinco últimos milenios— desde el desierto arábico (hogar de las culturas semitas, nómadas que opondrán su *Weltan-schauung* a la de los Indo-europeos: helénicos, hititas, persas, arios-hindúes, etc.)[31]. Desde el desierto ese centro cultural se fue trasladando hacia la Media Luna —Egipto, Si-

ría y Mesopotamia— el Mediterráneo Oriental, después todo el Mediterráneo —el *Mare nostrum*—, y por último el centro del continente Europeo —en la época que el Islám (igualmente semita) dividió el Mediterráneo obligando a la Cristiandad a encerrarse en el continente).

Toda esta primera historia tiene sentido con respecto a América Latina si es que consideramos atentamente que toda ella dará como fruto maduro el *hombre hispánico*, no sólo conquistador de América, sino futuro habitante, y aún más, *sustancia misma* de la civilización, del ethos y del núcleo ético-mítico de nuestro continente.

Cuando un inocente catecismo del Concilio de Lima III (1582-83) enseñaba en quechua y aymará a los indios del Imperio Inca que el trascendente Dios era *creador* del universo, debemos remontarnos hasta el antiguo AKAD (primera invasión semita-babilónica contra los Sumeros) para rastrear los primeros antecedentes de esta estructura metafísica que constituye uno de los pilares del foco intencional judeo-cristiano. Jamás un indio, un chino, un hindú, un griego, un ibérico hubiera usado un tal concepto (*creación*).

Es de los pueblos semitas, especialmente Israel, de donde hemos recibido las estructuras fundamentales con las que valoramos la existencia, la sociedad, la historia, el cosmos(32). Unos XX siglos antes de nuestra Era, en Palestina, un pueblo comenzaba una experiencia única en la Historia Mundial: descubría por primera vez el *sentido histórico* de la existencia humana, la trascendencia del Creador —y con ello demitificaba y lideraba el cosmos—, la solidaridad en torno a una Alianza libre e intersubjetiva.

Cuando un pobre y heroico misionero hispánico enseñará en el siglo XVI a los indios el *decálogo de Moisés*, será la misma conciencia que tiene su origen en el desierto arábico que cumple una nueva difusión —así como por el judeo-cristianismo los pueblos del Imperio Romano, y después los indo-germanos, se incorporaron igualmente a la dicha conciencia—. Cuan-

do Bartolomé de las Casas leyendo el *Eclesiástico* (en verdad el *Ben Shira*) se convierte a la causa de la justicia, lo hace en consonancia a los profetas de *su* pueblo: el semita. Esta larga historia, de los Imperios Egiptos, Sirios, Persas, Griegos, del Renacimiento, hasta llegar a la explosión naviera de un Portugal —primero—, y después de España, significa la primera parte de nuestra historia. España, joven en espíritu, fuerte en las armas —por la lucha de la reconquista— era el pueblo más adecuado para realizar "la conquista sistemática del mundo"[33] como dice Alfred Weber.

c)La historia de América no-anglosajona

Definimos negativamente nuestra América (no-anglosajona), porque pretendemos utilizar técnicamente las denominaciones positivas: la Edad Antigua, la Cristiandad Colonial o Hispanoamérica; la Edad Media, la noche oscura o las *Naciones* emancipadas; la Edad Contemporánea o *Latinoamérica*. Hispano-américa debe considerársela como una provincia lejana, *sui géneris*, dependiente de las Coronas hispánicas, Castellana o portuguesa. La segunda, desde la emancipación, significa el parcelamiento bajo el poder de Inglaterra, Francia (en lo cultural) y Estados Unidos que constituirán las *Naciones* nacidas de las provincias coloniales. En el presente, desde hace algunos años, por primera vez, comienza a nacer *Latino*-américa, una aspiración más que una realidad[34].

El centro de la Historia latinoamericana es el Atlántico Norte —signo de nuestra dependencia—. Si la integración latinoamericana se efectuara, por primera vez, el mismo continente latinoamericano sería el centro de nuestra civilización y cultura.

aa) La Cristiandad Colonial, Hispanoamérica
(siglos XVI-XVIII)

Es verdad que con las ligeras *Dakkar* [35] llegaron a América los Vikingos. En el 986 *Bjarni* divisó

desde Groelandia la futura América; el mismo *Leif* (992), y después *Thorvald* y *Thorstein* la denominaron "Desolación" (*Helluland*)[36]. Sin embargo, *descubrir* una tierra no es sólo verla o pisarla, sino incorporarla, introducirla en el propio "*mundo*". El *descubrimiento geográfico* de América es obra de Colón y Castilla. Sólo en los siglos, sin embargo, la constitución de una conciencia permite realizar el *descubrimiento* humano de Latinoamérica —y esta obra está cumpliéndose en nuestro siglo XX— [37].

Hispanoamérica nació del choque de la civilización, del ethos y del núcleo ético-mítico amerindiano e hispánico. Inmensamente más desarrollada, la civilización hispana se impuso rápidamente —en 1550 puede decirse que la *conquista* había terminado—. Sin embargo, el *ethos* indio y su división del mundo sobrevivirán muchos siglos, puesto que, habiéndose desorganizado la estructura social, quedarán dispersos pero firmes en las conciencias muchos elementos prehistóricos— la vida rural de nuestras naciones son un testimonio inequívoco—. Sin embargo, con el tiempo, el mismo *ethos* y la médula intencional hispánica se impone, pero adquiriendo matices propios, latinoamericanos[38].

En la dirección del Archivo de Indias de Sevilla puede contemplarse el texto capital de la *primera constitución* de América Hispánica —de la "Nueva Cristiandad de estas Indias", como escribía Toribio de Mogrovejo[39]—: la bula de Alejandro Papa VI, del 3 y 4 de mayo de 1493, *Intercaetera*, por la que se da a la conquista el sentido de la expansión de un Reino Católico, que incluye el dominio económico, cultural y político y la difusión religiosa[40].

La concepción de la vida, de las instituciones, de las relaciones humanas eran las de una tardía Edad Media, donde la Monarquía, la nobleza y el clero —junto con los comerciantes— dirigían los destinos del pueblo.

Entre los siglos XV al XVIII nació en América una verdadera civilización para la gloria y desastre de Es-

paña y Portugal. Sus Universidades —desde la primera de Santo Domingo, fundada en 1537... más de 20 en el siglo XVIII, según el estilo de Salamanca, Alcalá y Coimbra—, sus gobiernos eclesiásticos —con sus primeros Obispos en 1504 ó 1511, sus Arzobispados desde 1546, pasaban las Diócesis el número de 30 al fin del siglo XVI—, sus gobiernos civiles —los Virreinatos, Audiencias, Gobernadores, Cabildos, etc.—, sus misiones organizadas en Doctrinas y Pueblos que hicieron conocer la *Weltanschauung* y la vida cristiana desde California hasta la Patagonia —en especial con el método de las Reducciones—, la agricultura y las industrias más diversas y a veces en gran escala —aunque siempre bajo el monopolio del mercantilismo de la metrópolis— muestran su esplendor. Al fin de siglo XVII podría decir Alexander von Humboldt, un objetivo visitante extranjero:

"Ya que he tenido la ventaja, que pocos españoles pueden disputarme, de visitar sucesivamente Caracas, La Habana, Santa Fe de Bogotá, Quito, Lima y México, y de que mi posición me pusiera en relación con hombres de todas las clases sociales, me permitiré exponer mi opinión sobre los diversos grados de civilización que ha alcanzado la sociedad en cada colonia... Me ha parecido que hay una tendencia vigorosa por los estudios profundos de ciencias en México y Santa Fe; más gusto por las Letras y cuanto alhaga una imaginación ardiente y movediza en Quito y Lima; mayores luces sobre las relaciones políticas de las naciones y más extensa comprensión sobre el estado de las colonias y la metrópolis en La Habana y Caracas. Las múltiples comunicaciones con el comercio europeo, y ese mar de las Antillas que hemos caracterizado antes como un Mediterráneo, han influido poderosamente sobre los progresos sociales en la isla de Cuba y en las bellas provincias de Venezuela" [41].

La decadencia borbónica, la emancipación, la división de los virreinatos y audiencias entregaron las aisladas naciones en manos de los nuevos amos del mundo. E1 dominio del Atlántico había pasado de Ho-

landa a Inglaterra. Hispanoamérica objeto de las nuevas potencias se separa de España, y se aisla mutuamente las regiones dirigidas por las antiguas capitales. La *tibetización* o soledad nacional ha comenzado.

bb) La Revolución de la oligarquía criolla y nacionalista (siglo XIX)

Desde 1808 comienza en América una nueva época. La administración y e1 monopolio metropolitano, es reemplazado por el gobierno y el monopolio de la oligarquía criolla —que rápidamente entrará en comunicación con las nuevas potencias económicas capitalistas: Inglaterra y Estados Unidos, y Francia, aunque esta última, sobre todo, en el campo cultural—. La ideología de la nueva clase será en parte la que inspiró la Revolución Francesa. Es así que se pasa de una Cristiandad americana colonial (cerrada al solo influjo hispánico) *a un racimo dispar de naciones* inspiradas en el liberalismo republicano, capitalista y después positivistas. Todo esto, evidentemente, no se realizó en un día, sino que fue necesario todo el siglo XIX, para que la nueva clase impusiera su estilo —se fue pasando, lentamente, de un conservadurismo emancipador a un liberalismo capitalista y terrateniente—, de un Bolívar a un Santander y por último a un Obando (1852).—

El período anterior era, sobre todo, el empuje del inmigrante hispánico el que fue produciendo el avance de la antigua civilización; en la nueva etapa, fue el criollo (en algunas regiones, como en el Plata, el extranjero) que participaba en la aristocracia colonial, el que creó los medios de gobierno y exploración económica.

Mientras tanto, la Iglesia colonial agonizaba casi, faltándole Obispos, habiéndose cerrado sus seminarios, incendiado sus bibliotecas, perseguido a sus clérigos —por una cada vez más insistente *secularización*—.

En el plano ideológico —rotas las limitaciones de la inquisición— la élite pensante pudo abrirse al mundo —especialmente a Francia— produciéndose así una *universalización* cultural.

Se constituyen las nacionalidades, aparece una clase capitalista, se establece un sistema liberal, pero, al mismo tiempo, subsiste una estructura social colonial: los indios a veces continúan su vida como en las épocas pre-hispánicas, las poblaciones rurales sumidas en la impotencia ante un espacio desmesuradamente grande y sin posibilidad de comunicaciones.

La misma oligarquía criolla pasó en el siglo XIX por dos períodos:

> "Expresión de las necesidades modernas y fundamentales del país, ella debe ser comercial, industrial y económica, en lugar de militar y guerrera, como convino a la primera época de nuestra emancipación" —escribía Juan Bautista Alberdi, en el libro que fundamentó la Constitución argentina de 1853—[(42)].

La oligarquía criolla conservadora, de tipo hispánica, mas bien guerrera o permitiendo el gobierno del caudillo, fue poco a poco desalojada por la oligarquía criolla liberal, universitaria, capitalista de tipo industrial y positivista. La ruptura, entonces, con el pasado colonial se produce aproximadamente en torno al año 1850[(43)].

cc) La Edad Contemporánea o la revolución popular latinoamericana

En nuestro tiempo —aunque anunciada en algún modo por la Revolución Mexicana de 1917— se comienza a producir la toma de conciencia popular, y de un sistema oligárquico, liberal y capitalista, se deberá pasar a un gobierno en que la participación del pueblo transforme las estructuras en un sistema popular:

una democracia en la línea de la *socialización latino-americana.*

Cuando se habla de revolución en América Latina se quiere significar la necesidad de la re-estructuración del sistema agrario, urbano, gubernamental, educacional, social, etc.— Pero, en último término, la dicha revolución es un cambio de élites, de valores: las oligarquías capitalistas y liberales —fuerza viva todavía representada por los empresarios, propietarios y terratenientes—, con sus partidos tradicionales que le son fieles, se ven rodeadas por nuevas fuerzas que pretenden el poder: las juventudes universitarias con nueva inspiración, los sindicatos, los partidos nacidos de las exigencias del siglo XX (internacionalismo y socialización), la conciencia de la población rural naciente, la presión de las multitudes urbanas relegadas a las *favellas, los barrios de nylon, villas miserias,* sectores *callampas*, etc... Y por último, la nueva fuerza nacida de la incipiente industrialización: el proletariado. Todas estas fuerzas nuevas no encuentran lugar ni institucional, ni económica, ni espiritualmente en las antiguas estructuras. Por su parte, la Iglesia Católica, renaciente después de una "noche oscura", comienza a desolidarizarse de las oligarquías para renovar el espíritu misionero del siglo XVI.

Es en este momento en que, por la información de las masas, se toma conciencia del estado de pobreza e injusticia en que nos ha sumido un sistema capitalista, no sólo nacional, sino principalmente mundial. América Latina es uno de los sectores mundiales en los que el *subdesarrollo* —o emergencia, como diría Sukarno— es el fruto necesario del desequilibrio institucionalizado y estable que han constituido los pueblos altamente industrializados —América del Norte, Europa y Rusia—[(44)].

Esta toma de conciencia es irreversible. Pero al mismo tiempo, nuestro pueblo, no está dispuesto a tomar la estrecha senda de la austeridad China, sino que pretende realizar la revolución en la libertad y el consumo. No quiere sacrificar al futuro el presente,

aunque se propone producir un futuro mejor. ¡He allí una dificultad, pero al mismo tiempo un camino propio de la democracia socializante latinoamericana. No debe ser un puro socialismo comunista, ni un democratismo liberal. Debe ser una democracia en la línea de la socialización y profundamente latinoamericana.

d) Interpretación desde el futuro

Como hemos ya dicho nuestra evolución latinoamericana pareciera no tener una columna vértebra central. Si alguna vez comenzó a tenerla fue en la época colonial, por esto, Simón Bolívar convocando el Congreso Latinoamericano de Panamá de 1826 pretendió continuar el movimiento de convergencia. Sin embargo, los profetas no son oídos en su tierra. Será Monroe, y por otros motivos muy distintos, el que lanzará el Panamericanismo bajo la égida de Estados Unidos. Las reuniones panamericanas iniciadas por la de Washington en 1889 —y seguidas en 1901, 1902, 1906, 1910, 1923, 1928 no significan una solución. *El Panamericanismo sin Latinoamericanismo no tiene sentido*. La primera asamblea parlamentaria latinoamericana realizada en Lima el 11 de diciembre de 1964, abre una nueva etapa y es una gran esperanza —debe reunirse nuevamente en julio de 1965—.

La coordinación de la *civilización* latinoamericana —agropecuaria, industrial, económica, política...— es un paso necesario para poder recibir adecuadamente los beneficios de una civilización que se universaliza. Es decir, la participación adecuada de los países latinoamericanos en la *civilización mundial* que se avecina, sólo puede cumplirse acabadamente si existe real, económica y políticamente: *Latinoamérica.*

En el nivel del *ethos* social, igualmente, es necesario que Latinoamérica recobre su temple, su estilo, su manera propia de encarar la vida. Para ello será necesario incrementar los contactos de las juventudes, de los sistemas educacionales, de las universidades, de los dirigentes.

Es necesario incrementar un *ethos* de solidaridad social, internacional, donde la austeridad tenga lugar en la vida para saber luchar por un futuro mejor [46].

En el nivel aún más profundo del núcleo ético-mítico o de los *últimos valores* de nuestra comunidad de naciones, debemos estudiar y exponer claramente a nuestros pueblos la milenaria evolución de nuestra tradición viviente, para que, entrando en la civilización mundial podamos aportar nuestra personalidad propia, nuestra escala de valores, nuestra historia presente en la identidad de la autoconciencia de nuestra existencia colectiva.

A los dirigentes, los gobernantes, los intelectuales les toca conducir nuestros pueblos hacia la unidad futura a la que nos arrastra una *convergencia* universal comenzada hace ya algunos siglos por la historia mundial. Pero esta convergencia, si no traicionamos nuestra tradición, nos exige mucha cautela para descubrir, concienzalizar, proponer a nuestro pueblo aquello que de original tenemos y debemos aportar al mundo.

Terminemos diciendo que "en el caso de un *Universo convergente* el centro de unificación (a fin de cumplir su función motora, colectiva y estabilizadora) debe ser reconocida como pre-existente y trascendente...

Si, al fin de cuenta, los centros reflexivos del mundo no serán efectivamente más que "uno con Dios, este estado se obtiene, no por identificación (Dios devendría todo), sino por la acción diferenciante y comunicante del amor (Dios todo *en todos*). —lo que es exactamente ortodoxo y cristiano"[47].

La historia latinoamericana, al fin, debe entenderse plenamente desde un plano escatológico, y así lo hace Teilhard de Chardin, porque si perdemos de vista el fin trascendental, la misma inmanencia pierde absolutamente *su sentido*. Pero no es aquí el lugar de plantear la relación entre escatología e historia latinoamericana.

III

CONCIENCIA CRISTIANA LATINOAMERICANA

Es necesario poder discernir lo que sea la conciencia, la autoconciencia latinoamericana, y la autoconciencia cristiana de Latinoamérica, para así vislumbrar un neo-humanismo configurado por las exigencias de nuestro presente dramático y revolucionario.

1. CONCIENCIA Y AUTOCONCIENCIA

Cuando hablamos de conciencia no nos referimos a la mera conciencia psicológica(48), ni a la conciencia individual(49), sino a la conciencia histórica y colectiva(50) que se ha dado en llamar intersubjetividad(51). El hombre no es un espíritu ni un cuerpo, sino ambos indisoluble y substancialmente unificados. La relación de cuerpo a cuerpo —en el espacio— permite descubrir una subjetividad en el otro, una interioridad, que siendo recíproca y original constituye la conciencia interpersonal(52). Ampliando esta descripción, y ubicándonos en el plan socio-histórico podemos hablar de la Conciencia de un pueblo(53), del Espíritu de una nación, comunidad, sociedad. En

este sentido, la conciencia no se constituye en los hechos históricos, sino que, como nos decía Merleau-Ponty, son los hechos históricos los que existen para ella[54], siendo la conciencia el antecedente de todo hecho temporal. Esa conciencia, por un acto que le es propio, puede llegar a *tomar conciencia de sí misma* (autoconciencia)[55]. En la historia de un hombre, y sobre todo de un pueblo[56] este momento es de suma importancia, porque marca como un salto cualitativo en la historia. La conciencia se opone a sí misma, se distancia de las cosas —de la cosidad[57]— entre las cuales se encontraba alienada, perdida, como extranjera a sí misma, exteriorizada en los útiles sin tener dominio sobre ellos. Hay ciertos momentos en la vida, en la historia, momentos críticos, edades originales, donde gracias a un desquicio —es decir, saliéndose de los cauces normales— la conciencia se vuelve a sí misma y hacia las otras conciencias para reconocerse como subjetividad, como una interioridad autónoma, suficiente[58].

Esta toma de conciencia se ha producido en cada pueblo que ha cumplido alguna función en la historia universal: Grecia tuvo su siglo de Pericles, Roma la de sus Césares, Israel la de sus profetas, Europa su siglo XIII, España su siglo de oro, Alemania fue despertada por la generación hegeliana[59]. Y bien, creemos que América Latina le toca en nuestro tiempo liberarse de la enajenación, de la alienación en la que se encuentra postrada tanto como civilización que como cultura.

2. AUTOCONCIENCIA LATINOAMERICANA

Creemos que ha habido en América hispánica tres momentos —y por lo tanto tres generaciones, porque la toma de conciencia colectiva e histórica determina una "generación" simultáneamente—, tres edades decisivas de su historia, en los que la *modernidad,* invasora se ha opuesto a una *tradicionalidad* bien instalada. La primera, fue la de la invasión colonizadora, bajo el temple del conquistador guerrero

y el heroico misionero (época finalizada aproximadamente en 1550), que configuran después la sociedad colonial y la cristiandad américo-hispánica. La segunda, fue la generación criolla que comenzando por ser conservadora e hispánica —desde 1808—, rompió con su pasado en torno al 1850-1870, adoptando la cosmovisión liberal y positivista. Destruyendo las instituciones coloniales, esta generación abrió América hispánica y constituyó las naciones latinoamericanas, por medio de las técnicas que lentamente fue introduciendo.

La tercera época la estamos viviendo, y significa el nacimiento de la conciencia popular, de las revoluciones en la línea de la socialización, superando las posiciones tradicionales —conservadores y liberales—, y los estrechos nacionalismos, para entrar a jugar en el plano de la integración latinoamericana y mundial.

Cada momento anterior ha tenido su época de entusiasmo y expansión, y después su decadencia y hermetismo. Lo que Ortega denomina la *tibetización.*

Lo cierto es que el estancamiento de las fuerzas tradicionales, y las dictaduras, han permitido tomar conciencia de su misión a una nueva *generación latinoamericana* —y entre ellos, especialmente, una nueva generación cristiana (la primera generación cristiana constituida por laicos y con ciertos lazos de unión latinoamericana). Será muy difícil actuar en América Latina sin tener en cuenta la autoconciencia latinoamericana de estas juventudes.

3. CONCIENCIA Y AUTOCONCIENCIA CRISTIANA

El cristianismo, es bien sabido, es mucho más que una cosmovisión o una moral. Ante todo es una relación intersubjetiva, interpersonal. El objeto propio, el constituyente esencial del cristianismo, no es una idea, una ideología, ni una moral, sino una *Persona.* En último término no es sino una relación en-

tre las personas creadas e históricas en tanto participan existencialmente de la misma Interpersonalidad divina. Por ello el cristianismo compromete toda la persona, a un nivel concreto, absoluto, radical.

Por cuanto compromete toda persona, el cristianismo *tiene* una cosmovisión, una moral —el marxismo, en cambio, es una ideología y una moral, un sistema de donde se origina el partido y un tipo de sociedad.

El cristianismo, no como esencia sino como su elemento intencional tiene una cosmovisión, un modo de ver, de juzgar, de obrar en el mundo natural, profano. Si la visión cristiana del hombre, de la historia y el cosmos no tuviera ninguna incidencia en lo real temporal, el cristianismo sería un supernaturalismo inútil —y quizá aún "el opio del pueblo"[(60)] —, tal es, al fin la posición nestoriana[(61)] que defendía en Jesucristo la existencia de dos personas (separando radicalmente lo sobrenatural de lo natural). Podría caerse en otro extremo —el de los monofisitas, que pretendían la existencia en Jesucristo de una sola naturaleza—, el de la identidad del cristianismo con un sistema político, económico o social (los sistemas de *cristiandad*).

La conciencia cristiana debe situarse entonces claramente entre ambos extremos: la existencia, el compromiso cristiano no puede ser sino temporal, político, sindical, histórico, y sin embargo lo trasciende, es decir, nunca será esclavizado, ligado por un sistema, cosmovisión o postura determinada.

Son justamente los profetas (*pro-femí*= el que habla *ante o contra*) los que saben tomar distancia, depurarse de la mera cosidad de la cotidianeidad, tomar auto-conciencia cristiana de los acontecimientos y juzgarlos a la luz de la Fe —en toda su heroica y trascendente exigencia—. Un Bartolomé de Las Casas, un Pedro Claver, un Padre Hurtado en Chile son esos profetas que anuncian las exigencias cristianas, por muy duras que sean, a las conciencias adormecidas de su tiempo.

4. AUTOCONCIENCIA CRISTIANA DE LATINOAMÉRICA

Veamos rápidamente, partiendo de los niveles analizados arriba, una indicación posible para una reflexión sobre la conciencia cristiana en nuestro continente.

a) Autoconciencia cristiana y civilización latinoamericana

En primer lugar, el cristiano consciente de las exigencias de su fe, debe enfrentarse resueltamente ante la estructura actual del sistema civilizador de nuestras naciones. Ante estas estructuras solo cabe una postura de reforma —o de revolución— a fin de permitir a la gran mayoría de nuestros pueblos, urbanos y rurales, las masas proletaria y del campesinado, beneficiar de los frutos de la civilización técnica, mundial y contemporánea. Pero el sistema de la civilización latinoamericana (agricultura, industrialización, infraestructuras, urbanización, etc.) está perfectamente trabado en un círculo vicioso. Los beneficiarios de este sistema son aquellos que poseen la clave del ciclo, y éstos son: las oligarquías criollas capitalistas y burguesas, y los capitales extranjeros —evidentemente norteamericanos.

Nuestra civilización latinoamericana no sólo ha dejado de crecer, sino que decrece, aumentando sin embargo el número de sus habitantes —que en vez de ser sus beneficiarios son sus prisioneros—. Los útiles, los instrumentos de civilización que el hombre ha inventado, acumulado, transmitido, reproducido se transforma en un medio de alienación, de deshumanización de la gran mayoría.

La conciencia cristiana, autoconciencia de la historia, no puede sino armarse de la palabra y la acción, y promover así una auténtica reforma —y revolución si fuera necesario— en consonancia con sus postulados: la suma libertad del hombre ante los

útiles inventados para el uso y no para la mutua explotación, ya que en los "casos de necesidad todo es común"[62]; el respeto supremo a la dignidad humana de los que sufren un sistema civilizador injusto —los campesinos, muchas masas urbanas, los indios, etc.— o la dictadura.

b) Autoconciencia cristiana y "ethos" latinoamericano

En el nivel más profundo, pero totalmente solidario del primero —por cuanto el sistema de civilización condiciona y es condicionado por el estilo propio de un pueblo—, la autoconciencia cristiana se enfrenta con un ethos social profundamente establecido y difícil de discernir en Latinoamérica. Así como en el plano de la civilización es necesario realizar una revolución en la línea de la socialización, así aquí será necesario igualmente una reforma para modificar el *ethos burgués* descubriendo las modalidades existenciales de un nuevo humanismo. La burguesía es un grupo, entre tantos, pero el más influyente, de nuestra sociedad latinoamericana. Posee el espíritu del capitalismo mundial en ese tan propio estilo de apropiación privada, egoísmo familiar, ascetismo en el trabajo, culto a la personalidad y al desarrollo de las cualidades de cada individuo, respeto por los que han alcanzado su misma clase, etc. —evidentemente, todos estos factores no son negativos, pero pueden transformarse en un momento de la evolución de un pueblo, en trabas muy importantes para una etapa superior del progreso[63].

Junto al ethos burgués —*del homo homini lupus*— coexiste un *ethos pre-histórico.* La resignación pasiva del súbdito —y aún del esclavo— del Imperio Inca o Azteca, de la mujer del indio, de los vencidos, de los pueblos secundarios. Resignación pasiva ante el destino, tradicionalismo mítico y cuasi-religioso de nuestros campos —que nada tiene que ver con el profetismo y la responsabilidad histórica de la conciencia judeo-cristiana.

Por último, la indolencia propia del hombre que tiene lo absolutamente necesario y que permanece en su estado recibido sin creatividad. Rápidamente se transforma en indiferencia y hasta irresponsabilidad social. "No interesa destruir esto o aquello, paga el Estado" —dicho y redicho tan latinoamericano.

Ante el egoísmo, la pasividad, la resignación, la indolencia, la indiferencia, la irresponsabilidad, el individualismo, el miedo a expresar su propio pensamiento, debe levantarse *un nuevo humanismo* —y en ello la autoconciencia cristiana tiene un gran papel a cumplir— de la solidaridad social, *de amor al* prójimo y en especial a los más necesitados de la pobreza voluntaria de la burguesía. Una esperanza contra toda desesperanza, un entusiasmo contra todo infortunio, una rebeldía contra todo falso conformismo, una vehemencia por la justicia contra todo egoísmo, un comunitarismo contra el pseudo individualismo, un personalismo que respete la dignidad y trascendencia de cada interioridad humana.

c) Autoconciencia cristiana y núcleo ético-mítico[64]

Ante los últimos valores que justifican los comportamientos de un grupo, la conciencia cristiana adulta se enfrenta ante una problemática más compleja que ante la mera civilización. En los tiempos de las *cristiandades* —sea la *Nueva cristiandad colonial americana* o la europea medieval— los valores de la civilización se confundían con los valores cristianos. En esos tiempos, los valores religiosos del Islám, del confucionismo o el vedanta poseían los límites geográficos de sus respectivos Imperios, naciones o reinos. La civilización se unificaba con la religión, y esta era el fundamento de todo valor. En nuestro tiempo —y gracias a la autonomía de lo temporal, consecuencia necesaria y exclusiva del Cristianismo [65]— la masa se autonomiza y va tomando progresivamente un mayor poder de elección. La masa de nuestra civilización contemporánea y mundial —no

solo las oligarquías—, por medio de la información, el transporte, la movilidad, etc., conoce suficiente posibilidades para elegir personalmente (dentro del margen que la propaganda y el mecanismo colectivo le permite). Desde ese momento, diferentes cosmovisiones son preferidas por diversos grupos, y la civilización no es ya monolítica, unitaria: la civilización no coincide con un núcleo ético-mítico que es al mismo tiempo una religión —o al menos el foco intencional central de la religión—. ¡Estamos en una civilización *pluralista y profana,* autoconciente de su libertad!

En el Imperio Romano, el cristianismo vivió dentro de un mundo que poseía un pluralismo relativo (66), y fue en ese mundo donde no solo nació, sino donde creció y descubrió su temple propio y universal. El Imperio *mediterráneo* se ha dilatado y es hoy una civilización *universal,* y en esa civilización es necesario saber valorar todo lo positivo —tal como los primeros cristianos supieron ser romanos y apreciar lo que esto significaba, teniendo conciencia sin embargo que era necesario trascenderlo. Ante los últimos valores, ante los fundamentos de nuestra civilización latinoamericana, la conciencia cristiana debe saber sentirse solidaria de la primera generación de cristianos misioneros que supieron distinguir entre civilización hispana y religión cristiana, sintiéndose indio con los indios aunque hubiera que luchar contra gobernadores y virreyes. Como un Bernardino Sahagún o un José Acosta se debe hoy analizar esos valores positivos de nuestro pueblo para saber mostrar como el sentido de la evolución atraviesa el mundo en un anhelo escatológico —Teilhard de Chardin, diría “crístico”.

La historia latinoamericana no la escribirá existencialmente un grupo —ni siquiera el de los cristianos—, sino todos los latinoamericanos. En la medida en que la conciencia cristiana sepa asumir todos los valores positivos podrá cumplir su misión en nuestro continente.

d) Autoconciencia cristiana y grupos sociales

Es evidente que una revolución en el nivel de la civilización, una reforma contra el *ethos* social burgués, y la instauración de una comunidad pluralista —de derecho— no puede realizarse sin tener bien en cuenta cuáles grupos sociales deben cumplir dicha tarea. La conciencia cristiana debe saber comprender la evolución de nuestra vida social. En la cristiandad colonial, la Iglesia —por sus Obispos nombrados por el Rey, por las Ordenes religiosas verdaderos poderes espirituales y temporales en España, Portugal y América— significaba una clase social dirigente, aristocracia cultural, y aún económica. Por el contrario, en el siglo XIX, la progresiva secularización, la universalización anti-inquisitorial, el parcelamiento nacional, las guerras fraticidas, la expulsión de Obispos, la desorganización de los centros de enseñanza la pérdida de bibliotecas, sumió a la Iglesia a un grado de postración indescriptible. Perseguida hábilmente por liberales, positivistas y laicistas terminó por comprometerse con ellos —sobre todo en tanto clase más que en tanto ideología—, es decir, se tornó burguesía; en algunos de nuestros países conservó sin embargo su preponderancia ininterrumpidamente desde la época colonial.

Ante esta situación —bien que con numerosas excepciones—, ante una reforma o revolución de estructuras en vistas a una socialización creciente para bienestar de las clases proletarias, campesinas y medias, permanecer sólidamente comprometido a la clase o grupo propietario, terrateniente, oligárquico, aristocrático o burgués es simplemente constituirse en un “marginal histórico”.

Muy por el contrario, la nueva generación comprende la importancia de un compromiso con la masa. El nacimiento de movimientos sindicales obreros, universitarios, la conciencia política creciente, la organización de ciertos grupos de intelectuales, muestra que la conciencia cristiana descubre poco a poco

el modo de situarse de manera original y adecuada en el ritmo de la evolución y desarrollo necesario e integral.

Es ante todo junto a la masa de trabajadores industriales, de naciente proletariado, junto a los numerosos y misérrimos campesinos de nuestros campos, junto a los dirigentes universitarios y profesores, junto a los políticos de avanzada social, junto a los núcleos de población de las grandes ciudades donde se juega el destino de Latinoamérica. ¡La conciencia cristiana cumplirá allí su función o no cumplirá ninguna!

5. HACIA UN NEO-HUMANISMO LATINOAMERICANO

Unos meses antes de su muerte, Teilhard de Chardin escribía a Claude Cuénot a propósito de un trabajo que pretendía escribir sobre *Humanismo y humanismo:*

> "Un neo-humanismo evolutivo (es necesario), dominado por la convicción que existe un *Ultra-humano...* El Humanismo del Cosmos, antiguo y sin valor está en vías de ser reemplazado por un Humanismo de Cosmo-génesis".[67].

Y en su obra célebre *El Medio Divino* escribía

> "Hay un medio de conciliar, después de nutrir uno por el otro, el amor de Dios y el sano amor de Mundo, el esfuerzo de trascender y el esfuerzo de desarrollar".[68].

Estas dos tendencias están inscriptas en el corazón mismo de nuestra civilización y cultura latinoamericana del Humanismo que pretenda significar el fundamento antropológico y activo de su nueva "constitución."

El momento de la América indiana se opone dialécticamente a la época hispana de América; ésta por su parte al proceso técnico del positivismo liberal;

y éste se opone nuevamente al nacimiento de una conciencia de socialización de las masas campesinas y proletarias —que significan el segundo momento necesario emprendido por la tecnificación positivista. La visión y práxis —esto es un Humanismo— que pueda dar cuenta de la aspiración profunda y latente es aquel que asuma como propio los valores del mundo en desarrollo —técnico, proletario, campesino— pero que los trascienda permitiendo abrir la persona humana al universalismo y a la convergencia en el Hiper-personal, donde encuentre un centro definitivo de permanencia y unidad. Esto es necesario, porque "en el interior de la Historia, el hombre se encuentra referido, siempre, en realidad, objetivamente, a situaciones concretas, que no pueden, en cuanto tales, permitirle actualizar la totalidad de su ser. Si no existe un fin de la Historia, no hay tampoco una realidad positiva que corresponda a la amplitud del ser humano y que le conferirá su realidad efectiva"(69).

Ese humanismo, evolutivo, totalmente humano y sin embargo abierto a la trascendencia —por una exigencia histórica latinoamericana y natural del hombre en general—, es el único, a nuestro criterio que puede cumplir con los valores positivos que se proponen otros humanismos parciales, reducidos o unilaterales:

"La comunidad *(Gesellschaft)* es la perfecta unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el acabamiento naturalista del hombre y el acabamiento humanista de la naturaleza".(70).

Esta posición. que llamaríamos el "humanismo cerrado" a lo meramente humano, es asumido por otra actitud:

"Se instaura una dialéctica entre dos trascendencias. En primer lugar, *el hombre es trascendencia,* en el sentido que constituye una historia sin fin, que por su parte es búsqueda y suspenso ante la totalidad. Esta primera trascendencia es ella misma mediación de otra trascendencia, que es el pasaje *hacia "un*

más alla" de lo humano: haciéndose en la historia comprendiendo esta historia, el ser humano comprende igualmente que él mismo es también apertura infinita y que no puede realizarse y efectuarse sino refiriéndose a una realidad trascendente, trans-histórica"[71].

Una conciencia cristiana se expresa como lo hace el antes nombrado paleontólogo:

"No existe Progreso en la Tierra sin primado y triunfo de lo Personal en la cima del Espíritu. Si consideramos la actualidad, en toda la superficie de la noosfera, el cristianismo representa la única corriente del pensamiento lo bastante audaz y progresista para saber abarcar práctica y eficazmente el mundo en un gesto perfecto, e indefinidamente perfectible. Solo, absolutamente solo sobre la Tierra moderna, muestra su capacidad de sintetizar en un solo acto vital la Totalidad y la Persona... Es el eje principal de la Evolución.

a) Considerado objetivamente, a título de fenómeno, el movimiento cristiano, por su enraizamiento en el pasado, y por sus desarrollos incesantes, presenta los caracteres de un *phylum.*

b) Ubicado en la evolución, que debe ser considerada como un ascenso de la conciencia, este *phylum*, por su orientación hacia una síntesis fundada en el amor, progresa exactamente en la dirección presumida por la flecha de la biogénesis.

c) En el elán que guía y sostiene su marcha hacia adelante, esta flecha que sube implica esencial mente *la conciencia de encontrarse en relación actual* con el polo espiritual y trascendente de convergencia universal ¿No es acaso el fenómeno cristiano, que surge del corazón del fenómeno social justamente ese *phylum...*?[72].

Esto no quiere decir que sea el cristianismo la única posición que unificaría el pasado y futuro latinoamericano. Mas bien habría que decir que sería un humanismo falto de su columna vertebral aquel que

pretendiera imponerse en latinoamérica sin poseer, junto a otros, los valores contenidos en la tradición judeo-cristiana, que expresa en nuestro continente, lo mejor: la actitud de un humanismo trascendente.

El humanismo que pareciera vislumbrarse —y que deberemos analizar— poseerá al mismo tiempo los valores de un *personalismo* —que superará el mero liberalismo burgués, con su individualismo y egoísmo propio, para descubrir una nueva relación de hombre a hombre, y sobre todo de hombre opuesto a los instrumentos y la natura1eza, es decir, una nueva relación de hombre y trabajo(73). Un humanismo en la línea de la *socialización y planificación* —que no pretendiendo ni la dictadura del proletariado ni la sociedad comunista permita que la solidaridad social prime sobre todo tipo de propiedad privada—. Un humanismo que instaure una *comunidad pluralista* —oponiéndose al integrismo de una Cristiandad monolítica e intolerante o a una Nueva Cristiandad equívoca, pero igualmente a toda dictadura, totalitarismo, fachismo de extrema derecha—. Un *humanismo latinoamericano* que por su historia, su civilización, su *ethos* propio, por las necesidades del subdesarrollo que le son propias, va tomando y configurando su personalidad ante la América anglosajona. la Europa trans-atlántica, el Mundo árabe, el África negra, las Repúblicas socialistas de tipo comunista, el Asia post-confuciana, post-budista, la India.

Si América Latina no sabe asumir los términos aparentemente contradictorios de una dialéctica propia, superándolos en una unidad superior, permanecerá a la deriva, siendo una cultura marginal, una civilización colonial y estancada, un pueblo sin personalidad.

CONCLUSIÓN

Nuestro llamado se dirige especialmente a esta nueva generación latinoamericana que ha luchado contra las tiranías, contra el imperialismo, contra el

conformismo, contra las posiciones tradicionales que no responden ya a las exigencias de nuestro tiempo.

A ella le pedimos, ante todo, tomar un tiempo suficientemente largo de *formación y reflexión*. Sólo con la distancia y la separación que da el estudio la meditación, el silencio, nos permitirá atacar los males con plena autoconciencia. Porque como es necesario ir contra la corriente, debemos primeramente ver su curso y saber contemplarlo objetivamente. Cada uno en su campo específico, sea técnico, científico, humanista o teólogo.

En un segundo momento, es necesario que cada uno en su campo *se comprometa* en la acción. No queremos decir, que sea necesario hacer política, ni mucho menos. Es necesario, en cambio, tomar alguna responsabilidad social, sindical, educacional, municipal, comunitaria, religiosa, económica, en donde aportemos un espíritu nuevo, un nuevo humanismo.

Será necesario el diálogo y la comprensión entre las fuerzas vivas, y entre los grupos más concientes de dichas fuerzas. *La construcción de América Latina no es obra de algunos sino de todos.*

Será necesario igualmente fijar una prioridad de objetivos. Los valores comunes y necesarios deben ser respetados en primer lugar: *la justicia social* que permitirá a los más pobres adquirir una cultura humana y un nivel de vida suficiente. Para ello habrá que cambiar muchas estructuras. Debemos oponernos a los que viven sobre dichas estructuras y pretenden eternizarlas.

Las nuevas generaciones cristianas latinoamericanas, tomando conciencia de todas estas situaciones, podrán ser un elemento motor de primera importancia en el desarrollo de nuestro continente (*).

(*)Esta conferencia dictada en 1964 hacía suponer lo que hoy se ha transformado en una realidad, pero, como toda realidad histórica, es una realidad equívoca.

HIPÓTESIS PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA LATINOAMERICANA

Nuestra historia comienza por un "choque", un "choque" de dos gigantes, un "choque" de dos civilizaciones, de dos culturas. Una se encontraba todavía en la época calcolítica; en un nivel cultural que podría compararse en el mejor de los casos, al desarrollo de la primera dinastía egipcia; otra, que desde la primera dinastía egipcia había acumulado una experiencia de muchos siglos. Había una diferencia cultural, si pudiéramos hablar en términos absolutos, de como cinco mil años de evolución humana, por lo menos. El más asiático de los asiáticos, el indio, se va a enfrentar con el más occidental de los occidentales, el hispano, que acababa de descubrir la vía de acceso hacia el Asia por el Atlántico. El Atlántico se constituye en el centro de la historia desde ese entonces hasta el presente; es decir, el Pacífico dejó de tener la centralidad que poseía para nosotros en la "prehistoria".

Esto tiene mucha importancia geopolítica. Antes las grandes culturas miraban hacia el Pacífico; los aztecas y los incas se situaban junto al Pacífico. Mientras que cuando comienza nuestra "historia" ese Pacífico permanece como en la prehistoria, se queda atrás; en cambio el Atlántico es el que recibe nuevo

influjo; el Atlántico norte se convirtió en el siglo XVI en el centro de la historia, y lo es hoy todavía.

La "Cristiandad" europea tuvo otro ámbito de expansión, expansión que el Islám le había imposibilitado durante ocho siglos, y, en definitiva, los turcos ya comenzaban a converger sobre sus espaldas.

1. IMPROVISACIÓN ANTE LO INEXISTENTE

Aunque el hombre hispánico estaba bien preparado para luchar, aunque en los últimos siglos había retomado palmo a palmo muchas tierras ocupadas por los "infieles", estaba sin embargo totalmente inexperto en comprender el "salto histórico" —esos cinco mil años de los que hablábamos hace un instante— que debía dar. Enfrentarse a un Abdala de Granada era enfrentarse a un contemporáneo, a un hombre del mediterráneo, a un semita que conocía el romance, en fin, a un semejante que aunque derrotado, era un igual al hispano(1). Mientras que sin saberlo y sin haberlo previsto, ya que era en el mejor de los casos creyó el hispano ir hacia el imperio chino, y aún en este caso hubiese podido dialogar mejor, el español se encontró con un hombre inexistente en todos los esquemas de las ecúmenes conocidas. El amerindiano simplemente no existía para Eurasia. Y estaba tan fuera de todo esquema que Colón no tuvo en su vida plena conciencia de haber descubierto América, ya que insistió e insistió de haber llegado al Asia.

Es muy distinto llegar a un lugar preconcebido a descubrir lo inesperado. En su diario de a bordo nos relata, describiendo en pocas palabras toda la protohistoria latinoamericana, y manifiesta claramente la cultura y civilización de la que era portador, dice Colón: "La información que yo había dado a V. A. de las tierras de Indias, y de un príncipe que es llamado gran Khan, que quiere decir en nuestro romance rey de los reyes (a Colón todas las palabras que le decían los indios le sonaban asiáticas; lo pa-

radójico es que lo eran), como muchas veces él y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores de nuestra santa fe (él pensaba que eran asiáticos porque les enseñasen en ella, y nunca el santo Padre lo había proveído, y se perdían tantos pueblos creyendo en la idolatría y recibiendo así sectas de perdición (esto muestra a su vez una visión de la historia y, por cierto, teológica; se perdían todos ellos porque no habían recibido su bautismo y la predicación evangélica. Esta teología estará presente en todo el siglo XVI). V. A., como príncipes cristianos y como príncipes amadores de la santa fe cristiana (la cristiandad) y acrecentadores de ella y enemigos de la secta de Mahoma (¿Qué tendrá que ver Mahoma en América?) y de todas las herejías (ustedes ven que Colón todavía es un caballero cristiano medieval, que lucha contra el Islám y que tiene que continuar la Cruzada contra el Islám y que esa cruzada la lleva a cabo ahora en América), pensaba de enviarme a mí, Cristóbal Colón, a dichas partes de las Indias (pero de las Indias orientales) para ver los dichos príncipes y los pueblos y la disposición de todo, y la manera como se pudiese tener la conversión de ellos a nuestra santa fe"[(2)].

Así veía Colón su empresa; ese hombre resumía en sí toda la protohistoria; desde muy lejos, desde Abraham hasta ese español que partía de Palos. En este pequeño texto podríamos rehacer toda la historia; esa es la visión del mundo que tenía Colón; ese era el último constitutivo de su mundo cultural; era el fondo de sus actitudes; era lo que le había hecho tomar una nave y partir; todo se unifica; esto era la cultura en el momento del descubrimiento.

Para el lector contemporáneo, pudiera parecer que el texto indicado está lleno de blandas y bellas elucubraciones con las que el Almirante encubría su hipocresía, su hipócrita intención de ganancias. Muchos lo han pensado así. Sería un anacronismo que sólo evidencia la ignorancia de una tal interpretación, al objetivar en el descubridor tales intenciones. Colón era un mediterráneo, por eso aceptaba como

propias todas las estructuras intencionales del semita-cristianismo en su vertiente romano-latina-católica. Su largo contacto con los lusitanos y españoles le dio su espíritu de *Cruzada*. Sus viajes eran la continuidad de las luchas de la Cristiandad medieval contra el Islám incluyendo en ellas la conversión de los infieles y el logro de un buen botín. Ustedes saben que en las luchas contra el Islám, además de convertir al que cautivaban, se apropiaban de sus bienes; como lo hacían también los islámicos. Había una tolerancia relativa en el mundo islámico, de manera que el que no quería convertirse podía salir de los límites del Reino o permanecer como un ciudadano de segunda categoría, que pagaba impuestos suplementarios.

2. AMÉRICA FUERA DE LA HISTORIA

Dentro de ese mundo, de esa cosmovisión, dentro de ese horizonte intencional entraban sólo tres términos o ámbitos en una visión de la historia universal: la Europa cristiana, el Medio Oriente en el África islámica, y el lejano oriente con el Khan. América estaba radicalmente fuera de la historia; ni sus habitantes tenían conciencia de la historia, ni tenían los hispanos mismos conciencia de su distancia. Hay hechos muy interesantes. Cuando Cortés iba por Guatemala, le preguntaba a unos indios que eran descendientes de los mayas y que estaban a pocos pasos de las ruinas antiguas: "¿Quiénes hicieron estas cosas?". Y los propios mayas respondieron: "Ni nosotros ni nuestros padres". ¿Qué significa esa pérdida, esa amnesia cultural? ¿Por qué se produjo? Ellos mismos no podían releer los documentos de sus ancestros; pero hay causas mucho más graves, porque su conciencia del eterno retorno no les había dado un interés por la historia; eran prehistóricos en el sentido fenomenológico; no tenían sentido de la historia; la temporalidad no había llegado a la historicidad. La historia de amerindia no existía ni en los habitantes que tenía América, ya que vivían en un

mundo primitivo de la temporalidad de la existencia ahistórica; ni en los europeos y los europeoasiáticos, que no tenían conciencia ninguna de su existencia, de la existencia de esos americanos.

América estaba fuera de la historia, hecho reflejo de la conciencia humana; pero no estaba, es evidente, fuera del ser. América existía fuera de toda conciencia refleja, pero tenía conciencia de algo. El amerindiano, ciertamente, vivía su *mundo*, vivía un *mundo* real aunque no conociera su origen, aunque no tuviera refleja conciencia de la historia. Para el hispano, para nosotros, cuando no hemos podido desentrañar el sentido de su *mundo*, el amerindiano se nos presenta como incomprensible. En un texto muy interesante, de A. Caturelli, nos dice: "América tiene los caracteres de una cosa simplemente ahí, presente, y nada más; no es más que eso; pura presencia, en bruto; ese ser en bruto que a muchos americanos no se ha revelado ni siquiera como a una simple presencia, como un ser embruto que nada dice porque no les es patente... América no dice nada... América es originaria por cuanto se sitúa en el primer estrato de la presencia del ser o, lo que es igual, en los orígenes previos a la fecundación por el espíritu en la antigüedad del ser presente no-develado todavía. Es una especie de pura *physis*, como la que sale de sí misma en el sentido heideggeriano del término; pues es el continente originario; América es originaria... Esta es la América no descubierta todavía".(3).

3. CHOQUES DE CIVILIZACIONES

América como amerindiana, y amerindiana como ser bruto, es el paisaje un tanto desolador que se presenta a los ojos de hispano cuando, contra todas las hipótesis y ante la experiencia evidente, se la descubre como un continente nuevamente alcanzado. *Nuestro* continente, nuestro mundo no es *nuevo* porque sea más joven, muy por el contrario es viejo e

instalado en épocas prehistóricas mucho más antiguas que la de los españoles. El nuevo mundo, significa ese hecho mayor en la historia humana, un *nuevo* mundo dentro del panorama de los mundos ya conocidos; pero, entonces, es un nuevo mundo para el mundo antiguo.

Existía América en sí, sin conciencia refleja de ser bruto; y tan existía que las proas de los hispánicos la encontraron contra su voluntad, y les impidió llegar al Asia como hubieran querido. Lo malo de todo encuentro inesperado es la improvisación. Colón iba preparado para encontrar Asia, tenía en sus bodegas lugar para cargar los refinados productos del Asia, y lo que es más, tenía en Europa mercado para esos productos. De pronto, llega a las tierras que denominan *San Salvador*, primera objetivación toponímica hispano-cristiana. San Salvador, el solo nombre niega ya el mundo amerindiano e implanta al Europeo. Así "desde el vamos", está dada toda la historia latinoamericana. Dejando de lado el nombre de Guanahaní, el ser en bruto es negado, pero no asumido.

Es decir, se comienza como a superponer lo hispánico a lo amerindiano. ¿Qué otra posición hubiera sido posible? Acaso la aceptación de la "barbarie", América es acaso sólo barbarie y toda creación debe venir desde fuera de su núcleo. Esto considera Víctor Massuh en *América como inteligencia y pasión*[(4)].

En primer lugar, habría que entender bien qué significa "Barbarie". Dicha palabra es originaria del griego, como ustedes saben, usada por ellos para nombrar a los pueblos extranjeros, a los que sobrepasan los horizontes de su ecumene; esos son los bárbaros; los hombres que están afuera; los que son incomprensibles y por lo tanto no viven en el mundo helénico. Casi no son hombres porque no están dentro del propio ámbito cultural. Y en este sentido, Guahananí evidentemente es lo bárbaro, lo bárbaro para el hispano, pero no para el hispano-americano. Pero tampoco Hispanoamérica se constituye sobre Guahananí, ni sobre un puro San Salvador hispánico.

Guardemos por lo tanto un poco de expectación, pero, desde ya, neguemos consistencia a un puro hispanismo, que haría de América parte de la cultura peninsular sin más, y, también, de un puro indigenismo, a la manera de muchos en México o Perú, que parten de lo amerindiano exclusivamente.

Amerindia o hispanoamérica no es tanto el ser bruto mudo, es un ser *enmudecido*, *embrutecido*, ante un oído habituado a escuchar otra música, otras lenguas, otras armonías. El indio no es el ser en bruto, sino más bien brutalizado ante una conciencia enceguecida ante sus valores, la conciencia unilateral del conquistador. No es el bárbaro, sino sólo para aquél que erigió su ecumene en la única ecumene posible. Colón no descubrió América sino que se encontró con algo que siempre quiso creer que era Asia. Américo Vespucio y aún el *Orbe Nuovo* de Martí della Algeria, que es el primero que "descubrió" América, sólo realizaron el descubrimiento geográfico del Nuevo Continente, el hallazgo de los amerindianos. El descubrimiento de los amerindianos como otros, como radicalmente distintos de los hispánicos, pero poseyendo su propia cultura, sus propios valores, sólo llegaron a efectuarlo muy pocos colonizadores, casi ninguno.

El indio visto "desde afuera" fue la actitud normal que asumió el hispano. Si alguno lo vió "por dentro" fueron algunos misioneros, Pal, por ejemplo, el caso prototípico de Sahagún o de Bartolomé de las Casas, el primero como antropólogo social, el segundo como político-social, pero ambos comprendiendo al indio desde dentro, con una simpatía que los connaturalizaba con el amerindiano.

Para ellos lo amerindiano no era un ser en bruto, sino un mundo imperfecto, pero ya humano, apresado en el mundo mítico del hombre arcaido; pero perfectible; *ser* al fin.

Había pensado describirles, por ejemplo, como un Fernández González Oviedo, que murió en 1547,

describe al indio y lo describe "desde afuera"; se pregunta si el indio es hombre o sino es hombre; y responde al rey que lo es efectivamente y que puede realizar trabajos racionales. ¿Cómo ve al indio el hispano? Lo ve primero como una *cosa*, un *ente*; lo considera como hombre, es decir diferente al animal desde el punto de vista teológico tiene un alma, pero sin lugar a dudas lo considera igualmente desde el punto de vista de lo útil: el indio como "mano de obra". También lo ve desde el punto de vista del que puede recibir el bautismo y formar una comunidad civilizada. Pero jamás estos primeros historiadores vieron al indio "desde adentro" como lo había hecho Sahagún, o Bartolomé de las Casas.

Entonces, ¿Qué se produce? Se produce primero un choque de civilizaciones, un choque de instrumentos de civilizaciones. Esta es la historia que Uds. más conocen; la historia que se nos cuenta en las historias de América, cuando se explica que desembarcó Colón y se encontró con los indios y comenzó un proceso de conquista. Qué es lo que pasó. Pues, que el español tenía pólvora, tenía sables, tenía carabelas, tenía caballos, tenía perros, tenía una cantidad de organizaciones, fortalezas que, pasmaron al indio, lo asustaron y lo vencieron. ¿A qué nivel se produjo el choque?

Este choque se produjo a nivel de las civilizaciones. Podrían analizarlo en diversos niveles. Este choque de civilizaciones, significa un choque a nivel etnológico democrático, guerrero, etc., en el sentido que hay dos razas que chocan. Por los descubrimientos contemporáneos, las descripciones demográficas dadas por Bartolomé de las Casas eran ciertas; en México es posible que haya habido en 1532, según los cálculos de Cook-Borah,[(5)] unos diez y seis millones de indios, y 1608, no quedaban ni siquiera un millón y medio, es decir, se decía la verdad al expresarse que cuando llegaron a la isla de Cuba los hispanos, había casi un millón de personas y al tiempo no quedaba casi ninguna; y el número de indios

después fue reemplazado por el mismo número de vacas, que llegaban casi a un millón. Todo esto es cierto. Era fruto inevitable de un choque de civilizaciones. El indio muere o se inclina ante el conquistador. En mi trabajo sobre el Episcopado en el s. XVI, he podido obtener cifras interesantes. Hay ciertamente muchos obispos que dicen que si Bartolomé estuviera allí "contaría las mismas cosas que yo cuento". Por ejemplo el obispo de Santa Fe de Bogotá en el año 1537, decía que había 150.000 tributarios indios; en 1559, 4.000; en 1568, 2.000; en 1628 el obispo informaba que quedaban 69 indios tributarios de los Quimbayas. Esto se encuentra en muchas otras partes, es cuestión de espanto y realidad catastrófica esto de la disminución de los indios, producto del choque.[6].

Bartolomé de las Casas —yo me inclino cada vez más a ensalzarlo, fue un gran historiador, y un gran etnólogo intuitivo, lo que dijo realmente acaeció. He leído en el Archivo General de Indias, cosas desastrozas acerca de lo que hicieron con los incas, realmente es ponerse "los pelos de punta", ante los sufrimientos de los indios que los mismos obispos comentaban en sus cartas.

Hay, por ejemplo, esto: "En esta isla no hay en toda ella doctrina de indios, y por ni haber quedado siquiera memoria de ello —nos dice Valderrama y Centeno— de más de un millón y seiscientos mil que había". Esto lo dice de Cuba ("no hay memoria de ello"), es decir, que no había quedado ninguno de los indios de la isla; en fin, choque de civilizaciones. Y en esto podríamos extendernos, pero debo resumir porque se nos está acabando el tiempo.

4. CHOQUE DE "ETHOS"

Hay además un choque de *ethos*. El Indio tiene un modo de encarar la vida, una enorme paciencia, un enorme fanatismo. Como todo es "necesario" en el mundo indio, como la libertad no cuenta.

[(6)]Hemos estudiado la cuestión en nuestra obra de próxima edición (Cuernavaca, México) sobre *El Episcopado hispanoamericano (1504 — 1620)* como todo es divino, el indio es sumiso. El indio del imperio incaico obedecía en todo a sus autoridades, ciegamente.

Mientras que el *ethos* del hispano era distinto. Observen, por ejemplo, una muestra del choque de los *ethos* en la descripción que Bernal Díaz hace sobre Cortés, en un enfrentamiento en la conquista de los aztecas, del imperio azteca. "Como cabalgaba con cacique y papas, y a todos los demás principales, como ya callaban, mandó Cortés a los ídolos que derrocamos, hechos pedazos que los llevasen a donde les pareciese, y las quemásemos (vea como Cortés "hecha abajo" todos esos valores de ese pueblo). Otro día después de nos encomendar a Dios (este es el Dios de Abraham) partidos de allí muy concentrados nuestros escuadrones y nuestros caballos (normal, cierto? pero no, estos caballos fueron aquellos caballos de los pueblos indio-europeos, que después fueron semitizados; los indios se admiran de estos caballos, pero los jinetes son hombres muy particulares que tienen dioses *pránicos*, etc. A partir de estas pocas palabras podríamos retrazar toda la protohistoria americana, hasta llegar prácticamente a la Mesopotamia y más allá) y de caballos muy avanzados que había de entrar rompiendo. Y yendo así viniendo a encontrar dos escuadrones de guerreros que había seis mil. Cortés mandó que estuviésemos quedos, y con tres prisioneros que tomamos unos días antes, les mandó decir y requerir que no diesen guerra, que les queremos como hermanos, y dijo a uno de nuestros hermanos que se decía Diego de Godoy, que era escribano de S. M. (estas cosas nos hacen sonreír hoy, pero era así; esta gente tenía escribanos que escribían esto y daban valor jurídico a todos los actos) que mirase lo que pasaba y diese testimonio de ello si hubiese menester.

Y cuando les hablaron los tres prisioneros que les enviamos, mostrándose mucho más recio, enton-

ces, dijo Cortés: Santiago, a ellos! "Son interesantes estos hechos, para esta palabra "Santiago" lo dice ya todo. Esta palabra *Santiago* es la que habían usado los cristianos en la cruzada contra los musulmanes; como ellos tenían a su Mahoma y lo lanzaban contra los cristianos, los cristianos también tuvieron que tener alguien que los defendiera y fue *Santiago*. Estas palabras de Cortés, luchando contra los aztecas, se manifiesta toda la historia y el "choque" de culturas.

"Entonces desde la batalla pasada tenían los caballos tiras, espadas y balletas, y nuestro buen pelear, y sobre todo la gran misericordia de Dios; que nos daba fuerzas para nos sustentar.

(7)El hispano muestra allí un ánimo y un temple más recio; más recio aún por un hecho simple; el indio era vegetariano y era de temple más débil, mientras que el español comía como había comido en Extremadura o Castilla, así también había comido en Cuba, que era de donde venían estos conquistadores de México; allí comían carne en cantidad; eran hombres mucho más fuertes que el indio, como bien lo explica Pierre Chaunu.

El comentario de estos cortos textos nos es suficiente para admitir que el *ethos* del conquistador no es sino el *ethos* del caballero cristiano de la Reconquista, con todos sus defectos y virtudes. Lo cierto es que ese *ethos* indio permite que el indio acepte la esclavitud encubierta, la servidumbre. Así como Colón cuando desembarca cambia el nombre a una isla, y esto ya anticipa toda la historia que vendrá; también en la misma isla de Haití, en el primer año, algunos indios fueron encomendados. Y en esta institución de la encomienda, o en el hecho de que algunos indios comiencen a trabajar para los españoles, está toda la historia de América. Unos gobernarán y serán los españoles; otros serán los súbditos, y serán los indios. De modo que al nivel de las instituciones sociales o éticas, en un primer momento se da toda la historia posterior.

5. LA EVANGELIZACIÓN COMO PROCESO DE ACULTURACIÓN. LA "CRISTIANDAD COLONIAL"

Un tercer aspecto y el más importante es el choque de cosmovisiones. A qué nivel se da ese choque de cosmovisiones. El choque de cosmovisiones, lo más radical del proceso se da en lo que algunos creen que es dominio exclusivo de la historia de la Iglesia: en la *Evangelización*[8] Ese es el nivel radical y fundamental de la transculturación del pueblo indio en pueblo latinoamericano. Los evangelizadores que portan en sí el núcleo fundamental de la cultura hispana. El guerrero español toma la espada, pero tiene plena conciencia que es el misionero quien va a dar el *contenido* cultural a la conquista. Tendríamos que estudiar, en la historia de la cultura, el proceso de evangelización como el fundamental de este proceso de transculturación.

Las historias americanas se detienen frecuentemente, o casi exclusivamente en el enfrentamiento de las civilizaciones o en el sistema de instrumentos. A veces los poetas o las historias literarias descubren elementos de choque entre el *ethos*, pero no conocemos, no existe, una exposición sistemática del proceso de aculturación que se produjo al nivel del núcleo ético-mítico, del sistema último, del contenido, de los valores, de las cosmovisiones en pugna. Evidentemente era necesario plantear la cuestión en el nivel y pocos autores, sobre todo contemporáneos, han sabido preguntarse dónde y cómo se produjo el principal y esencial nivel de aculturación.

De haberse seguido atentamente nuestra exposición que lo esencial de esas estructuras en pugna, y el triunfo de una de ellas, debe situarse en lo que comúnmente se ha relegado, no sin cierto desdén, en las historias de la Iglesia latinoamericana. Se trata nada menos, que del proceso de la evangelización. Con esa palabra explícitamente religiosa y cristiana, se relega todo esto a un capítulo secundario de nuestras historias. De estas visiones del mundo que se

dieron en Latinoamérica, por otra parte, nadie se va a ocupar en las historias de la filosofía, y así se encubre un fenómeno esencial de nuestra cultura. Es más, se trata del fenómeno esencial. Para probarlo tenemos argumentos suficientes. El más pobre e ínfimo de los misioneros iba a los indios y les predicaba: "Uds. creen que el sol es dios, o que tal Ruaca es un ángel o demonio, no todo esto es error; hay un Dios creador y vivo que hace todo de la nada y este es nuestro Señor". Esto lo encontramos en todos los catecismos del siglo XVI. Esto que parece tan inocente significa nada menos que predicarles a ellos estructuras semitas milenarias, desconocidas para pueblos primitivos, y esto significa un hacerles cambiar los últimos valores de su cultura.

La América colonial es una Cristiandad muy peculiar, más de tipo bizantino que medieval-romano, y puede llamársela estrictamente cristiandad. En la cristiandad medieval, el nivel cultural había sido asumido totalmente por la Iglesia, y ésta se imponía todo desde arriba; la inquisición formaba parte del sistema. Sería de mucho interés para Uds. el estudiar el sentido profundo de esta cristiandad. Esta cristiandad americana tiene su historia. Uds. podrían estudiar el nivel cultural o literario, en la "*Historia de la Literatura Hispanoamericana*" de Anderson Imbert[(10)]. Hace allí un análisis generacional de autores. Pueden aún leer la amena exposición de Picón Salas "*De la conquista a la independencia*", un pequeño libro del F.C.E. donde muestra lo que significa esta vida colonial bajo el imperio de la Iglesia.

Para todos, esta sobreentendido, que este proceso culmina en la independencia. Lo máximo que hallamos es una erupción a mayor cantidad de influencias de tipo francés, pero la *ruptura cultural* no se produce de ningún modo, como digo, en 1810, sino que se produce mucho después. Cuando se hace un análisis cultural de la Argentina o de América Latina, esta hipótesis se transforma en un hecho. Por qué, porque desde 1492 la época que propondremos hubo una continuidad de estructuras fundamentales;

y para que realmente haya una nueva estructura cultural, no política sino cultural, es necesario que una nueva visión del mundo se imponga, y que se imponga desde el poder, y desde este poder se imponga a toda América Latina. Uds. pueden ver que en 1810 no se hace esto. Todos los que hicieron la "Revolución de Mayo" fueron formados en universidades coloniales; por ejemplo Belgrano en la Universidad de Salamanca, y hoy todavía en la escalera de la biblioteca dice "aquí estudió en Chuquisaca", y en los demás igualmente; todos habían estudiado en universidades coloniales, y por lo tanto en la "Cristiandad" Miranda, el gran profeta de la libertad de América. Mucho más que los nuestros, creo yo, muere y lega sus libros a la universidad de Caracas y dice: "Donde yo aprendí a ser cristiano". Así que toda esa gente que proclama la independencia son todavía "conservadores" de ese régimen cultural antiguo, ninguno de ellos sale del sistema. El mismo Rivadavia, que algunos piensan que es el gran secularizador, tenía de su constitución la misma visión patronal de los reyes hispánicos, y cuando organizaba y reorganizaba los conventos y se queda con los bienes, hace lo que había hecho la Cristiandad desde Constantino. No es un sistema distinto, sino que es el mismo sistema que se aplica y conserva; y así en toda América Latina, donde se da este mismo proceso hasta aproximadamente 1850.

6. SIGNIFICACIÓN DEL POSITIVISMO

En 1850 comienza una época de transición. Donde realmente se da el segundo momento cultural en América Latina es en el período que va de 1850 a 1880, ahí se produce una ruptura(11). La "Cristiandad" dura de 1492 hasta esa época en que se produce una ruptura radical, como nunca había habido, y es la irrupción en toda América del *Positivismo.* No influye como algo secundario es fundamental. Comte enseña su filosofía en París, y tuvo muchos alumnos latinoamericanos, especialmente brasileños. Esta ge-

neración comienza a influir desde 1870 y no es una pequeña influencia, es una influencia que domina la situación.

Esta generación positivista pasa después de un deísmo, del tipo iluminista-racionalista, a un puro materialismo. El positivismo de tipo comtiano, que progresará más en Brasil era de inspiración religiosa, no así el de México y Argentina que se transformó en un positivismo materialista.

La ley 1420 en nuestra Argentina es un pequeño epifenómeno de una visión nueva del mundo. Esta generación que era positivista en filosofía, en el plano de la civilización lanzaron a América Latina a la conquista de la utilización y el progreso en el plano de los instrumentos. A Alberdi, un Sarmiento, un Mitre como primera generación, y después mucho más importante aún un Scalabrini, un Bunge, un Ingenieros... esos producen una verdadera revolución en el plano de la civilización y sobretodo en las estructuras culturales.

Además, en Argentina, se produce en esos momentos una inmigración inmensa; de italianos y españoles sobre todo. Esta gente encuentra un desquicio cultural; y aunque ellos pretenden integrarse y piensan colaborar, no saben como; se produjo al fin del siglo XIX la gran crisis cultural que ameniza generaciones enteras, pierde el alma. Todo este gran grupo va a la deriva, toda esta historia pierde su sentido. Pero hay una reconstitución. Uds. saben que a principios del siglo, en 1910, ciertos profesores de filosofía y ciertos grupos más activos comienzan su lucha contra el positivismo. Por ejemplo, en Argentina, un Lorn, un Albertini, un Rougés en el norte, y, sobre todo, por la influencia de Ortega y Gasset, de Bergson, se aplican a un golpe definitivo al positivismo. Comienza una primavera cultural y se restablece un cierto equilibrio.

Nuestra historia cultural como ven Uds. podría resumirse así: Una prehistoria de tipo americano; una

protohistoria que asume toda la historia europea e hispánica; y la constitución, por un choque entre estas dos culturas, de Latinoamérica.

Este choque entre dos culturas lo seguimos llevando “adentro”. En estos días, por ejemplo, se ha constituido un grupo de investigadores que está estudiando el problema del “catolicismo popular”. El catolicismo popular no puede explicarse sin todo lo que hemos explicado, ya que en las reacciones del argentino está implícita toda su historia. En Argentina hay mucha menos influencia india porque la inmigración fue inmensa y los indios pocos. En otros países latinoamericanos, al ser tan grande el número de indios, la influencia es mayor. Pero de todos modos, esos dos mundos están siempre en nosotros.

La “Cristiandad colonial” cambia, de hecho, con el positivismo, no antes. Allí comienza realmente la historia contemporánea. Solo queremos situarnos hoy en la cultura argentina, tenemos primero que saber claramente qué es el positivismo. Aquí en la Argentina desde Scalabrini hasta Ingenieros, debemos hacernos cargo de ellos y debemos leer sus obras; leer a Ferreira y a todos ellos. Ricaurte Soler[(12)] ha escrito un libro sobre el positivismo en la Argentina y es una buena introducción. Al positivismo todos lo tenemos “dentro”, en especial la generación anterior a la nuestra. Los médicos, sin saberlo, “en sus cabezas”, una filosofía positivista. Aún los artistas, y muchos marxistas que son más positivistas que marxistas. Marx mismo propuso un humanismo antipositivista, y el mismo Marx desesperaría de “estos comunistas positivistas que son la lacra del comunismo”: son exactamente los comunistas actuales.

Debemos estudiar todo esto y, entonces tendríamos plena conciencia de que es el movimiento positivista.

En 1968 hemos dejado atrás el positivismo, y, que yo sepa, no hay ninguna universidad argentina que tenga un profesor positivista, en filosofía al me-

nos, porque muchos profesores de filosofía del derecho son todavía positivistas.

Este es uno de los grandes problemas de nuestra cultura actual la superación definitiva, el destierro del positivismo, pero, qué podremos en su lugar, esta es la cuestión.

Buenos Aires, 1969.

NOTAS:

(1)Hemos estudiado esta cuestión en un curso inédito dictado en la Universidad Nacional de Nordeste (Argentina), el primer semestre de 1967.

(2)Citado por Ballesteros-Berretta*, Cristóbal Colón* en *Historia de América*, Salvat, Barcelona, t. IV, p. 540.

(3)A. CATURELLI, *América bifronte*, Troquel, Bs. As. 1961, pp. 49-53.

(4)Ed. Tezontle. México. 1955, p. 35.

(5)The indian population of Central México, 1531-1610, Univ. Calif. Pres Berkeley, 1960.

(6)Hemos estudiado la cuestión en nuestra obra de próxima edición (Cuernavaca, México) sobre *El episcopado hispanoamericano* (1504-1620).

(7)BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO*, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Austral, Buenos Aires, pp. 107-133.

(8)Véase p. ej. la obra de ROBERT RICARD, *La conquete Spirituelle du Mexique*, lnstitut d'Etnnologie, París, 1933, y la de ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, EEAH, Sevilla, 1953.

(9)Archivo del Escorial (España) Ms. d-IV-8, primer folio; ¡...que con ojos tan piadosos se ha dignado mirar esta *Iglesia y nueva Cristiandad* de estas Indias.

(10)Ed. FCE Brevarios, México, 1966.

(11)Cfr. LEOPOLDO ZEA, *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, el Colegio de México, México, 1949.

(12)RICAUTE SOLER, *El positivismo argentino*, Paidos, Buenos Aires. 1968.

LA ACTITUD PROFÉTICA ANTE EL PASAJE DE LA CRISTIANDAD A UN SISTEMA PROFANO Y PLURALISTA.

1. LA HIPÓTESIS FUNDAMENTAL. SECULARIZACIÓN

La hipótesis de fondo que debemos tener clara para pensar una teología, para pensar una pastoral, para situarnos, y de la cual he visto su efectividad en la vida cotidiana, es la del pasaje de una cristiandad a una civilización profana y pluralista. Por ejemplo, en un grupo de matrimonios nos propusimos hablar de la espiritualidad matrimonial cristiana: hemos discutido mucho y hemos hecho una historia del proceso; concluimos que no se debía hablar más de "espiritualidad" cristiana sino de "vida" cristiana hoy, porque espiritualidad parecía residuo de un cierto espiritualismo maniqueo y monacal, de desprecio del cuerpo y el amor, que a su vez es un residuo de la influencia helénica más que judeo-cristiana; entonces veíamos como una hipótesis interesante para mostrar el fondo de la cuestión era esta de la que hablamos ahora, y que creo está al fondo de la cuestión. Lo que se ha producido en este siglo XIX es el pasaje de una cristiandad medieval y colonial a un mundo

que en el siglo XX es cierta y progresivamente un mundo y una civilización profana y pluralista[1]. La Cristiandad era una civilización que tenía una cultura impregnada y dirigida por la Iglesia. Es importante en Teología y Pastoral tener bien claro que quiere decir "Cristiandad". Es necesario que pensemos que significa "cristiandad", claramente y como la cristiandad funciona sociológica, económica y teológicamente; hay una teología de cristiandad; una teología que es coherente; y tenemos que conocer ese momento histórico, ese momento teológico, para tener bien claro que va a significar el "pasaje" que pretendemos indicar aquí.

Para mi la "Cristiandad" se manifiesta como una sociedad monolítica, es decir, una sociedad donde no hay una cierta bipolaridad; si existiera bipolaridad lo natural, por una parte, su propia consistencia, sería lo profano; lo sobrenatural, es distinto pero no le quita la autonomía propia de lo temporal. Mientras que en la "Cristiandad" los dos planos están "mezclados". En la Cristiandad constantiniana o medieval, es el emperador el que convoca el concilio (el primer concilio de Nicea y los siguientes fueron convocados por el emperador). La débil situación del papado le exige estar relegado, como en la sombra hasta que va tomando conciencia. Este es un residuo de cristiandad, donde unas veces el emperador, otras el Papado lo dirige todo, hasta lo político y económico, todo. Un sistema, el latino, es un papo-cesarismo; el otro, un césaro-papismo; dos tipos de cristiandad de donde se da "interinamente".

Eso es lo que pasaba en la época colonial. Un niño que venía a la existencia, al ser —como diría Zubiri— entra en la trama interpersonal –diría la fenomenología existencial— y la fe era un dato que se le impone; la fe cristiana social; 1a liturgia le recordaba la fe de su pueblo y a su vez de su ambiente socio-geográfico. Uno pudo nacer en Italia, en un pueblito y ahí su fe "funcionaba"; de pronto se transformó en imigrante y vino a Argentina; es un "Giovanni" o "Pepe" que ha llegado de Italia. Y "pierde" su

fe; "pierde" su fe porque estaba en una Cristiandad todavía en el siglo XX y aquí no "funciona" más; porque ni los amigos ni su madre están para recordarle o "presionar". Ni está aquí toda esa tradición que hace a su ser religioso, entonces lo que pasa es que la "fe" pierde su "soporte" cultural; lo que le parece es haber perdido la fe; de donde se sigue la pérdida efectiva de la fe.

Esto es lo que pasa en concreto entre nosotros. Argentina tiene paganismo de múltiples orígenes: primero por su prehistoria, el indio; después por el español que no siempre viene con "buenas intenciones" al nuevo mundo, cuya intención no fue evangélica como en el caso de los Misioneros, sino para "hacerse la América". Salió de un sistema de Cristiandad y vino aquí a un sistema en formación, que está naciendo. En este "pasaje" fundamental para él "pierde" su fe. Para el mismo conquistador su fe no "funciona" más como "funcionaba" en Andalucía; se ejerce de otro modo. Aquí puede tener cuatro o cinco indias concubinas y después va a confesarse, pero con el tiempo su conciencia no puede ser más efectivamente cristiana. La situación es completamente distinta a la de España. Hay un proceso de "pérdida" de fe por el mero hecho de cruzar el Atlántico. Este proceso se multiplica en Argentina por la avalancha de inmigración de mediados y a fin del siglo pasado y comienzos de éste. Casi todos hoy somos hijos de inmigrantes. Toda esta gente estaba en un sistema de Cristiandad europea —en crisis, pero de todas maneras "Cristiandad"— cuando salió de su mundo y llegó aquí a ponerse a trabajar. "Pierde" entonces también su fe. Al paganismo que venía de "abajo" (de la prehistoria) se agrega el desquicio, el desequilibrio que viene de "afuera". Eso hace que nuestro país no esté integrado desde un punto de vista cultural, pero tampoco desde un punto de vista estrictamente religioso, hay un paganismo que se va sumando a los paganismos ambientes.

Propongo como tarea de estudio el siguiente tema: ¿Cuál es la teología de la "Cristiandad"? Van a

ver que hay un *modo* de concebir la Iglesia, los sacramentos, el bautismo, la gracia; un modo de concebir aquello de que "fuera de la Iglesia no hay salvación", que aunque lo dijo Cipriano en el norte de África hay que saber entender lo que significa. Esa es la teología que reinó durante la época colonial y los misioneros la tuvieron *in mente* cuando predicaban. Se decían a ellos mismos: "Si no bautizo al indio, el indio se pierde y va al infierno". Hay que leer las predicaciones que se efectúan acerca del infierno, con amplia descripción de las llamas y todo; se les decía a los indios que si no se bautizaban podía pasarles todo eso. Los indios se decían: "Estos son más fuertes que nosotros, lo que significa que sus dioses son más fuertes que los nuestros, además puede pasarnos tan tamaña cosa, entonces, bauticémonos". Por lo que las razones de la conversión, eran perfectamente paganas, y Jesucristo venía a formar parte del panteón indio, como uno de tantos dioses. Así entraba el cristianismo de este modo. Además de rendirle culto al Señor, debajo del altar tenía su dios pagano, de la antigüedad, al que le seguía rindiendo culto, no vaya a ser que no viniese una buena cosecha o que lloviese poco.

En el sistema de Cristiandad la teología que tenía *in mente* el misionero no puede realmente crear un apóstol. Esto creo que es importante para los que pretenden "recauchutar" el sistema de Cristiandad. Todo intento de "conservar" o "defender" este sistema tiene un sentido negativo, porque uno cree vivir la ilusión de la Cristiandad, y cree, sobre todo, poder reconstruir, como decía Maritaín, la "nueva cristiandad", es decir, que analógicamente se puede reconstruir. El problema está en que no sabemos siquiera si Dios quiere que se reconstituya, y no sabemos tampoco —y quizá ni siquiera tiene interés en que alguna vez se reconstituya. Así que aún en esto, Maritaín, que fue tan de avanzada en su tiempo, tan demócrata, habría propuesto una idea que debe ser relegada definitivamente al pasado.

De un sistema de Cristiandad hemos pasado a una sociedad que es profana; en el sentido que tiene conciencia de su autonomía y de los valores propios, y sobre todo que es pluralista. Los cristianos nos encontramos siendo uno de los grupos de esta nueva sociedad, no quizá el mayoritario, y si el mayoritario, uno de tantos. Entonces, es necesario re-pensar la teología, primero, para que fundamente esta nueva situación; hay que pensar una nueva eclesiología para esta situación, una cristología para esta situación, una teología de la gracia, de los sacramentos y de todo, para realmente explicar acabadamente esta nueva situación. No es fácil y la gente se encuentra profundamente desorientada. Los laicos y los sacerdotes también. Antes, por ejemplo, nos confesábamos, rezábamos el rosario y el asunto "funcionaba"; antes, los laicos hacíamos la comunión diaria, y ahora ¿Qué se hace? de otra manera; antes obedecían al obispo ciega y totalmente y ahora hay una conciencia más adulta. Hay una crisis es evidente, pero esto no se puede quedar así; hay "realmente" que organizar las cosas. Estamos en un momento de cierto peligro, creo, porque se "larga por la borda" la Cristiandad y no se tiene respuesta cierta sobre la nueva situación. Ciertamente, creo que el ejemplo radical debe ser el cristianismo primitivo. Tenemos que avanzar sobre vías centrales, debemos construir sobre sólo algunos puntos fundamentales y desde ahí llegar a una solución. Esta visión-histórica que hemos dado tiene que ser el contexto que nos permita ver esta realidad. Tenemos que re-pensar la totalidad de la teología en una actitud pastoral. No debemos dejar el optimismo de la esperanza, la línea es ascedente, porque lo dicen aún las estadísticas. En Venezuela, por ejemplo, uno ve que el aumento demográfico y del número de religiosos no se ha igualado; en Colombia, el índice de aumento en el número de sacerdotes y de las religiosas es mucho más grande que el demográfico; hay una recuperación, digamos, en ese factor vocaciones religiosas, esto hasta 1963, lo cual no quiere decir que sea esta la situación en Argentina actualmente.

2. MOTIVOS DE ESPERANZA

Hay como una esperanza ambiente. ¿A qué se debe? Habría que ir a las causas, habría que hacer todo un estudio de las causas de un cierto situarse del cristianismo en la realidad. Hay distintos factores, y son muy numerosos. Voy a tomar un punto *ex quo*, a partir del cual, en 1899, se realizó en Roma un Concilio latinoamericano. Fue el primer Concilio regional que tuvo la Iglesia Católica, porque todos los anteriores han sido o provinciales o universales, en cambio este era interprovincial, de toda América Latina. De ese Concilio se han impreso las actas en latín, y lo tienen en la biblioteca (es por completo desusual el leerlo), es un testimonio interesante aunque más no sea un testimonio histórico. Es la Iglesia que desde la "Cristiandad" pretende organizarse de nuevo y se plantea las cuestiones, aunque no las resuelve. Es interesante, porque ese concilio pastoral, no era teológico, y plantea muchas cuestiones que todavía nos planteamos hoy. Hablaba de como iba creciendo la propaganda anticristiana y proponía ciertas soluciones por desgracia "de cristiandad". Es un concilio que marca el comienzo de un cierto renacimiento cristiano, de una renovación. El año 1899 sería la fecha de partida del último proceso que estamos viviendo. Propongo, para concluir dicha época el año 1955, la creación del CELAM, o el 1962, comienzo del Concilio Vaticano II. Después se abre una nueva etapa en la que estamos al presente.

Se han dado las causas de un cierto rejuvenecer hay efectos, evidencias, sobre este rejuvenecimiento; un como volver a cobrar el ritmo de la historia. Un ejemplo es la enorme cantidad de instituciones coordinadoras de movimientos nacionales cristianos en el plano latinoamericano. Hoy contamos con no menos de cuarenta organizaciones de coordinación. En el plano de las civilizaciones es fundamental la unidad, los católicos, en este sentido, vamos bastante al avance de la civilización latinoamericana, en esto se está siendo proféticos. El CELAM es un or-

ganismo que funciona con bastante más coherencia que la OEA, en sus finalidades propias. La Iglesia está tomando el ritmo de la historia, y quizá comienzá a orientarla. Lo primero que necesitaba era una cierta coordinación sobre todo el plano latinoamericano, no sólo sobre el nacional, y se está logrando.

Mucho más que el mero contacto, se evidencia una renovación efectiva que se está dando en todos los campos, pero con grandes oposiciones y dificultades. Por ejemplo, en el orden intelectual. En el siglo XIX Latinoamérica había tenido muy pocas personas, una minoría que había respondido intelectualmente como cristianos a la realidad; mientras que desde fines del XIX empiezan a surgir en cada país gente de valor. En el siglo XX, durante los primeros veinte o treinta años hubo también contadas personalidades, pero ya mucho mejor formadas. Pienso en un Amoroso en Lima o un Figueiredo en Brasil. En Argentina Uds. conocen numerosos pensadores cristianos; pensemos en el campo de la filosofía. Los filósofos cristianos argentinos surgen como un grupo influyente desde el treinta. Pero ya en 1900, hubo un gran profesor, Martínez Villada, del cual es alumno por ejemplo, Nimio de Anquín[(2)]. Ellos se lanzaron al estudio de Santo Tomás, y comenzó lentamente una renovación. En Buenos Aires, yo creo, recién después del año treinta. E1 grupo de Sepich, Casares, Menvielle, y otros (después siguió cada uno su camino, que ustedes conocen), en 1928 estaba constituido por muchachos jóvenes que, en este seminario, fundaron "*Criterio*". Después convencieron a Franceschi de que colaborara con ellos, y por último, Franceschi también entró, pero tiempo después. Este grupito porteño no es el primero en Argentina, en Córdoba como hemos visto, habían empezado mucho antes la reflexión cristiana en este sentido.

Esto que ocurrió en la Argentina se generalizó, y hoy, en 1968, la situación es muy distinta. Creo que actualmente los movimientos cristianos cuentan con intelectuales de primera línea. Creo que de aquí a quince o veinte años la presencia de los cristianos

en el pensamiento histórico, filosófico y demás ciencias humanísticas va a ser de enorme importancia en América Latina. Esto ha permitido, además; la coordinación de grupos, por ejemplo. La Oficina Coordinadora de Movimientos Estudiantes Universitarios, la coordinación de las Universidades Católicas y otros organismos; es decir, que es una presencia actual, una respuesta cristiana que ha sabido descubrir su lugar y, entonces, responde. Por supuesto todo esto no es más que un esquema muy limitado; tendríamos que hacer un estudio a fondo que deseo realizar algún día, pero que será después de haber analizando las estructuras intencionales latinoamericanas. La historia del pensamiento cristiano en Latinoamérica en los siglos XIX y XX supone hacer una historia del pensamiento general y la precisión de la función que cumplen en ella los cristianos.

Otro fenómeno muy importante en nuestro siglo fue la Acción Católica. La Acción Católica fue un movimiento realmente profético en su momento. Se funda alrededor del año treinta en casi todas partes, desde Cuba a Méjico y Argentina. Fue realmente un renacer del "compromiso" del laico, hasta el punto que prácticamente nadie que cumpla una función en la Iglesia, no ha pasado por las filas de la Acción Católica, son muy pocos los que no han formado parte de ella, empezando por los clérigos y terminando por los obispos; todos hemos pasado de algún modo por la Acción Católica que era el catalizador del compromiso cristiano.

Este fenómeno de la Acción Católica cuando se hace historia, nos muestra que fue un punto de partida. Ahora la Acción Católica está en crisis; es también una crisis de crecimiento. Monseñor Boulard, estuve hablando con él cuando residió en el Chaco el año pasado en la semana pastoral del nordeste, entre otras cosas me decía: "Es interesante ver que América Latina que hace poco me maravillaba por la constancia y la generosidad de los laicos de Acción Católica, ésta haya desaparecido casi en todas partes". La crisis de la Acción Católica se ha generali-

zado casi en todo el continente, y aún multiplicado, después del Concilio. ¿Qué es lo que pasa? Hay una desorientación, desorientación por querer situarse de nuevo; es un momento de creación. Cada uno ahora se está comprometiendo del modo que le parece más propio; van a surgir nuevos movimientos; creo que estamos en un momento de enorme maduración.

Sería hoy más necesario que nunca, que gente formada y que hubiese pensado la evolución histórica que hemos expuesto pudiese ahora explicarla; entonces, cuando uno explica la gente capta inmediatamente la realidad y confirma la intuición que tenía de esa situación *nueva*. En vez de estar intranquilos, resquemorosos de lo que han dejado atrás, del no tener nada todavía, se dan cuenta que en esta nada, imprevisible, se les está presentando el Señor que los llama ahora para crear cosas *nuevas*, para hacerlas con un sentido nuevo. Ahora se necesitarían grandes teólogos que supiesen predicar sobre esto. Creo que se hace mucha pastoral, a veces, pero, el fundamento de la pastoral es la teología; la pastoral es una parte "fundada" en la misma teología; la dogmática es la "fundante". Los *métodos* de pastoral no sé si son tan importantes; todo eso es metodología, sociología, pero el "fondo" es la dogmática esa dogmática que es la reflexión sobre la Palabra de Dios que se interpela; es la Palabra de Dios la que convierte y lanza al profeta a comprometerse en la Historia de la Salvación. Ante todo necesitamos teólogos, y, por supuesto, también la pastoral; pero "pastor" en este sentido, es quien predica la Palabra de Dios y la hace entender. Cuando los fieles captan el contenido, ya no se necesita ponerse al frente, hay que dejar que sigan su propio camino.

Necesitamos hoy un enorme esfuerzo de reflexión, pero necesitamos igualmente el testimonio del compromiso en la lucha social. El cristiano empieza a tomar conciencia de su función profética en la historia; en vez de ser un conservador desteñido pasa a ser un anticonformista y aún un revolucionario cuando es necesario; aunque también a veces "se pasa"

de revolucionario y se hace un "revolucionarista", un modo utopista de predicar la revolución en todas las ocasiones, en las que a veces no hay por qué. Hay situaciones distintas y no hay necesidad siempre de ser revolucionario. Creo que a veces se pasa al mito de la revolución; es un cierto "snob" que no va ciertamente a fondo de la cuestión hay que renovar, hay que cambiar la situación, hay que edificar lo absoluto y en cada lugar y circunstancia exigirá un modo distinto de lograrlo.

En fin, la lucha social manifiesta que el organismo se ha puesto en algunos lugares a la cabeza, en otros junto a los mejores, en otros a la "retranca" pero está comprometiéndose. La gente de más avanzada, de más entusiasmo, y sentido de justicia, el pueblo, encuentra en el cristiano, al menos en algunos, un aliado y esto cambia totalmente la fisonomía del cristianismo. Al mismo tiempo, gente conservadora teme a un cierto tipo de cristiano, porque, claro, se puede distinguir bien un cristiano que acepta totalmente la situación establecida, diría un cristiano de "derecha" de uno que se va comprometiendo cada vez más en la situación presente. Me pasa y nos pasa muchas veces que para ciertos cristianos "de derecha", por ejemplo, pongamos por ejemplo uno que siga los principios de Charles Maurras de la *Action Francaise*, para ellos la última negatividad en la jerarquía de valores no es ser ni siquiera un marxista, si no el ser un cristiano de "avanzada".

Ha habido igualmente una renovación lenta en el sentido de la contemplación, de la vida contemplativa. La presencia en algunos países, por ejemplo, de los Petits Fréres y de otros grupos también ha manifestado ser un elemento esencial. Es notable que América Latina en su historia nunca tuvo la presencia de contemplativos, por lo menos de Ordenes Contemplativas. Los benedictinos nunca llegaron a América en los tiempos de la Colonia; los trapenses tampoco sino a fines del siglo XIX —de manera que fueron las Ordenes mendicantes, de palabra profética, las que impusieron su ritmo.

El cristiano latinoamericano no tuvo nunca la posibilidad de participar en una liturgia de sentido monacal y medieval; claro que quizá eso no lo necesitemos, pero de todos modos, digo, no tenemos siquiera la posibilidad de esto. Creo, que sin embargo, también tiene su significado profético este desprenderse, este como anticipar la vida gloriosa del cielo, claro que no debe ser "triunfalista", pero pudiera ser un testimonio de la trascendencia del cristianismo.

Cuando he estado en la Trapa y en conventos benedictinos he podido percibir el misterio de la liturgia de un modo mucho más íntimo, el que después me ha servido para mi vida de compromiso. Y eso en la Argentina es difícil de verlo porque casi no hay dichas comunidades. De hecho esto ha estado fuera de nuestras posibilidades y de nuestra historia.

3. LA ELECCIÓN PASTORAL ESENCIAL

El P. Luis Segundo, en un artículo en la revista La Lettre, 54 (1963) 7-12, de París, explicaba que en la América Latina necesitamos hoy hacer una elección fundamental; esa elección fundamental es pastoral, en el sentido de decidirse a apoyar la antigua estructura de la Cristiandad, de la que todavía tenemos que estudiar claramente qué es lo que significaba, o *inventamos* la solución adecuada para esta sociedad que es pluralista y profana. Esto es capital porque, por ejemplo, si alguien me invita a participar de una institución del tipo "Cristiandad", le digo: "Mire, gracias, no puedo hacer tal cosa, tengo muchas ocupaciones", y uno no las hace, en cambio, hay sí que descubrir qué es lo esencial en la nueva situación, y en eso tenemos que entregarnos a "fondo", y eso acaece todos los días de nuestra existencia, ya que se nos invita de continuo a aceptar compromisos y uno tiene que elegir sólo los fundamentales. A veces el panorama es oscuro, y sin embargo podemos estar llenos de esperanzas porque estamos trabajando a fondo, a un cierto nivel que es el que pro-

ducirá, a la larga, los frutos que espera de nosotros el Señor.

Es imprescindible discutir qué es lo necesario; estudiar cuáles son los niveles realmente esenciales de la nueva posición del cristianismo en nuestro país o en América Latina en general. Enjuiciar lo que significa el catolicismo contemporáneo de nuestro país o de Latinoamérica y cuál debe ser nuestra función en dicha situación es primario; y esta es una tarea reflexiva. Sería estudiar la dialéctica que se ha establecido entre una masa que se dice cristiana y que de hecho tiene valores cristianos, y una élite que cobra conciencia ahora de que es una minoría y que el sistema de Cristiandad no funciona más, y que debe actualmente entrar en contacto con esa masa para no perderla del todo, no para reconstituir un sistema de Cristiandad, sino para terminar de evangelizarla.

4. LA ACTITUD MISIONERA.— CONDICIONES DE SU EJERCICIO

Es necesaria en el cristiano de hoy una concepción y posición totalmente misionera. Para ser misioneros, y como todo misionero, es necesario ser hombre de "dos" mundos, es decir, que un hombre que vive en el mundo, éste mundo profano, que no es cristiano, y que vive en la Iglesia. Es un hombre de *frontera*, del frente diríamos, con su rostro "afuera" y con su espalda "adentro", ¿Qué es lo que de hecho pasa muchas veces? Que este hombre de *frontera* se lanza al "mundo", y deja de tener un contacto esencial con la Iglesia, se transforma en un hombre "del mundo" y, por último, la Iglesia no lo reconoce más como "si-mismo". Su voz no se escucha más dentro de la Iglesia. Mientras que el misionero para que cumpla su *doble* función debe, por una parte, ir al "mundo", comprenderlo y vivirlo, pero, por otra parte, debe ir y decir continuamente su experiencia del mundo a la Iglesia, para que la Iglesia

haga también el proceso de ir allá, "afuera" porque si no se produce una profunda disociación, distorsión, ruptura.

En Francia, por ejemplo, la cuestión de los "sacerdotes obreros" que no es tan simple como se piensa a veces. No todos hicieron tampoco lo que algunos creen. Los sacerdotes obreros eran de distintos movimientos; algunos eran del Prado; otros Petits Fréres y lo siguen siendo; otros eran religiosos, franciscanos, dominicos, jesuítas, y había muchos que eran de la Misión de Francia, que es una institución poco conocida; algunos trabajan solos, otros en grupos; lo cierto es que fueron entrando a un mundo que realmente estaba "fuera" de la Iglesia. El mundo obrero. A partir de la experiencia de la guerra, comenzó la experiencia de los sacerdotes obreros. Como sacerdotes en el campo de concentración o en la vida de la guerra, no podían guardar su estado social eclesiástico como antes, sino que tuvieron que entrar al mundo y trabajar como todos; y descubrieron que era un mundo pletórico de vida, un mundo en el que ellos podían ser perfectamente sacerdotes siendo además como los demás, lo que les permitía, al mismo tiempo, un diálogo más profundo y el descubrimiento de una pastoral real de la evangelización.

Fue la guerra lo que permitió todo esto. La fundación de los Petits fréres viene de la guerra, es decir, Voillaume estaba como perdido en el Norte de África; pero fue gracias a la guerra que algunos Petits fréres, que fueron mandados a diversos lugares de trabajo durante la guerra, comprendieron que no era necesario estar en el África, perdidos allí entre los desiertos para vivir una vida contemplativa, sino que podrían volver a la sociedad actual y ocuparse del obrero a su modo. Esa guerra tiene muchos bienes además de tanto mal, pues Dios escribe derecho sobre líneas torcidas. Esos sacerdotes entraron a ese *mundo*, pero entraban a veces no con toda la preparación suficiente, aunque sí con todo el ánimo. Entraron a ese mundo y fueron comprendiendo los valores y quisieron cambiarlo. Pero ¿qué pasó? Se fue-

ron "separando" de la Iglesia, y se fueron separando existencialmente de la Iglesia; formaban sus equipos solos, sus grupitos, su liturgia, su modo de ver las cosas y cada vez tenían menos diálogo con la Iglesia en bloque. En ese momento estaban ya separados. En la encrucijada del camino debían seguir su vocación cristiana solos, solitarios, como lo han seguido algunos que han continuado célibes y solitarios, fuera de la iglesia visible; o se hicieron marxistas, porque "dentro" de la Iglesia, dejando su posición misionera, (después de las disposiciones del Santo Oficio sobre el trabajo de los sacerdotes). El proceso para que sea correcto debe ser un llevar las dos cosas al mismo tiempo. Lo ideal sería que los pastores fueran los misioneros, de tal modo que sea el pastor el que está en *situación de misión*, el que organice toda la Iglesia en función de misión. Lo ideal sería que los obispos fueran los misioneros del mundo, y en a1-gún caso del mundo de los obreros. Es decir, sólo imitar lo que eran Pablo y Pedro. Pablo no era obispo, pero era algo más: era un apóstol; él, en su situación de misionero, le puede decir a Pedro: "Un momento! La situación es distinta de la que tú crees; esta gente que es helenista y que no es judía, es sin embargo perfectamente cristiana, y eso lo conozco yo y lo he visto". Si San Pablo hubiese estado como Santiago en Jerusalén, y no hubiese visto con claridad la situación de ese pueblo helénico, que creía y vivía el cristianismo, San Pablo no hubiera podido argumentar, no se hubiese hecho ese sínodo capital del cristianismo que es aquél del año 49, aproximadamente. Esto nos lo decía recientemente Jean Frisque, teólogo de la Misión de Francia: "Es capital que en los órganos directivos de la Iglesia haya pastores que estén en estado de misión, de tal modo que impregnen y sienten a toda la Iglesia en un ritmo misionero".

Esto sería el ideal. Lo concreto es que el que quiera hacer misión, que no deje la Iglesia. Lo que significa que el misionero no deje de tenerla informada, que no deje de estar unido a ella. Por ejemplo, he vivido en esta situación con apóstoles propiamente

misioneros; se trata del padre Paul Gauthier, en Nazareth, cuando formaba parte de una cooperativa árabe. Trabajábamos con judíos o con árabes musulmanes o cristianos; sin embargo los domingos íbamos siempre a su templo parroquial, y Gauthier celebraba la liturgia con los demás sacerdotes, concelebraba y predicaba en su iglesia como todo sacerdote católico; estaba continuamente unido a su obispo, monseñor Hackim, en el sentido de dialogar, discutir las cosas y las actitudes que íbamos a tomar; el obispo nos apoyaba o no, en fin, era un diálogo continuo; era mucho más frecuente que con cualquier otro sacerdote, el que tenía con nosotros el obispo de Galilea. ¿Por qué? Porque estábamos continuamente en situaciones de compromiso, y tenía que estar apoyándonos al mismo tiempo que comprendiéndonos. Aún por nuestra posición visible debemos formar parte de la Iglesia, en conformidad con la institución, pero en actitud misionera. Se nos exige una gran integración y coordinación con la Iglesia, formando parte igualmente del mundo.

Y esto lo expresaba también muy bien Teilhard de Chardin, cuando decía aproximadamente: “Yo estoy, en cierto modo, en una posición un tanto privilegiada, porque he podido comprobar en mi vida este fraguarse del mundo futuro”. El estaba en medio de toda esa gente que hacía ciencia, que hacía paleontología, que hacía biología... “al mismo tiempo, por mi condición de religioso, estoy viviendo ya aquí mi Iglesia”. Nunca dejó la Iglesia, porque se daba cuenta que si perdía eso lo perdía todo. Hay que saber mantener con las *dos* manos esta posición; estar plenamente en el mundo, para cumplir con la condición misionera: estar plenamente en la Iglesia y abrir la Iglesia al mundo.

5. EL PROFETA, COMO SUPERACIÓN DEL INTEGRISMO Y EL PROGRESISMO.— LA TRADICIÓN VIVIENTE ANTE EL TRADICIONALISMO ESTATICO

Pensaba, y pienso todavía, que hay ante la historia cuatro posiciones distintas; cuatro tipos distintos de ser cristianos en Argentina, de ser cristiano latinoamericano, en general[3]. A mí me agrada siempre representar esto en forma de rombo.

A la derecha estaría lo que Hans Urs von Balthasar llama “Integralismus” y que nosotros llamamos integrismo; un cierto modo de ver la historia. Después, a la izquierda pondría lo que Balthasar llama el “Progresismus”, el progresismo. Podría ponerse en tercer lugar abajo el tradicionalismo, que gusta del pasado por el pasado es la tentación del historiador como tal. En cambio, la posición cristiana es otra, es de la que ya hablamos en una conferencia anterior, es la del profeta, es decir la del cristiano que asume toda la historia (arriba).

Podría hacerse una descripción fenomenológica de estas cuatro actitudes, pero sólo anotaremos a1-gunas características. Por ejemplo, el integrista: ¿Por qué se llama integrista? Porque cree poder comprender, tener ante sí y haber estudiado y dar cuenta de ello, la integridad de la Verdad. Entonces se cree *poseedor* de la Verdad, y que esta verdad la encuentra en el pasado; es muy fiel al pasado. En cambio, ante el futuro, el integrista es más bien negativo. Lo que él quiere hacer es retornar a esa Verdad Integral que cree reconocer en el pasado; es necesario conservarla. De allí viene la “defensa de la fe”, se “defiende” la fe. Lo que les parece es que la fe se va corrompiendo; entonces, hay que defenderla. Esto involucra una interpretación de lo que significa la tradición; un sentido de la tradición que no tiene nada que ver con la tradición *viviente*. La *Tradición* nunca puede ser la repetición o el estudio de una verdad *pasada*, porque una Verdad *pasada* es eso: pa-

sada, pero no una verdad *viviente*. En cambio, la Tradición es la identidad de una comunidad con una Verdad *viviente*.

Es un poco paradójico, pero es la realidad. Si tomo un texto *pasado*, como fue dicho, sacándolo de su contexto histórico, sin referirlo a la Verdad, entonces, yo *no tengo más la verdad*; esta es la realidad. El integrista por "conservar" una verdad, lo que está haciendo es no dando más con ella; lo que conserva es una fórmula. Por eso él tiene horror al "modernismo", que fue esa enorme crisis, pero que se dio cuenta de que las cosas cambian, y que las cosas tienen que re-expresarse; y si no, ¿Qué es el Antiguo y el Nuevo Testamento sino la expresión en cada tiempo de la misma Verdad eterna? El problema está en que porque esa Verdad es eterna, es que necesita ser re-expresada en cada tiempo; y por eso debe necesariamente cambiarse. La Tradición no es una repetición de fórmulas, sino que es la identidad de esta comunidad consigo misma. La identidad *viviente*, por ser viviente puede ir efectivamente cambiando de mira; puede tener como objeto esa Verdad eterna en cada tiempo y expresarla, en cada tiempo, para que pueda *ser comprendida* en su "mundo". Esta comprensión significa que yo estoy antes en el "mundo". La expresión doctrinal está "dentro" de *un mundo* y yo no me puedo *hacer comprender* si no comprendo al mundo de mi tiempo. Esto es lo que hoy se llama en Pastoral, justamente, una "pedagogía de los signos". Tengo que comenzar por los signos que ese mundo *comprende* e ir poco a poco llevándolo por los signos que él no puede aún comprender. Los *sémeion*, los signos de los tiempos, deben ser puestos progresivamente. Si América Latina necesita hoy el signo de la justicia, tenemos que representarle el signo de la *justicia,* y desde allí, elevémosla a otro signo que le cuesta comprender. Si los indios no entendían al Dios trascendente, los misioneros debieron haberlos "tomado tal como estaban" y, poco a poco, por una pedagogía de los signos, levantarlos a una comprensión total; de tal manera que la *expresión* de esa Verdad debe ser progresiva.

En general, el integrista cree que *posee* la Verdad eterna, y la *posee* para él. Primero cree que la *posee*, después cree la necesidad de comunicarla a todos, y al que no la tiene, pues de lo contrario ese hombre se pierde. En fin, podría decirse mucho de la posición integrista, pero para mí esto es fundamental, porque ellos hablan siempre de la Tradición, pero no comprenden lo que es Tradición. La Tradición es algo muy distinto porque es viviente.

En cambio, también existe la posición que yo llamaría progresista. Quizá algunos que se dicen progresistas, no caen de ningún modo en esta descripción. Pero para mí el progresista sería el que comprende de tal manera los valores del mundo, que ya no sabe cumplir una función misionera, se deja llevar por un extremo. En un poco la posición de algunos sacerdotes obreros. Viendo que la C.G.T. (Confederación General de Trabajadores) francesa era mucho más activa que la cristiana (CFTC) y que realmente proponía una visión del mundo y era realmente revolucionaria, entonces no solamente aceptaron el humanismo marxista, primero, sino que después perdieron su fe, porque ese humanismo marxista no estaba en concordancia con su fe. Su fe se fue haciendo cada vez más "fideísta"; la fe no tenía más soportes históricos ni reales, y eso es lo que le pasa a mucha gente actualmente. El "fideísmo" es una posición muy generalizada en el cristianismo actual; la fe no se apoya más en nada sino en la pura fe revelada. Sin embargo, la fe tiene también un soporte histórico y filosófico que hay que saber asimilar; hay toda una antropología que se puede construir a la luz de la fe, y esa antropología sería una visión cristiana del hombre que es histórica y concreta. Cuando no creo más en esa visión cristiana del hombre, porque no la he penetrado, porque no me he tomado el esfuerzo de pensarla, de reconstruirla, entonces voy y tomo cualquier antropología, pongamos, la marxista. Pero no he visto al comienzo que mi fe no "funciona" con la antropología marxista, porque es distinta, porque son

contradictorias, porque son distintas concepciones del hombre y de la historia. Se establece un dualismo, que por un momento puede "caminar", pero que con el tiempo no "funciona" más, entonces tengo que optar, o caigo en el "fideísmo" o caigo en el marxismo. Pero también pasa lo mismo con el liberal, que acepta el positivismo por un lado, y acepta su fe, por otra parte. Su fe en la "fe del domingo" y la vida diaria es liberal, es individualista, egoísta, burguesa, etc., etc. Pues sí, la posición del progresista hacia la izquierda en la parte social, es semejante a la del liberal, que es también una especie de dualismo entre la visión cristiana y la visión del mundo burguesa y positivista.

La posición tradicionalista sería la más inofensiva, en el sentido que es aquella gente que ama el pasado por el pasado: "todo pasado fue mejor". En esta posición se encuentra mucha gente de Iglesia que recuerda que todo pasado fue mejor.

Creo que la posición realmente cristiana es la que asume la totalidad. Es la del que no deja de pensar que hay una Verdad eterna que es Dios vivo, el Dios vivo de Israel; es la del que no deja de pensar que está en una historia que se mueve y que necesita siempre una re-explicitación distinta; por lo tanto, que necesita *comprender* siempre su mundo. Y en ese *mundo*, el que da una explicitación de la Verdad Eterna, precisamente con sentido del presente, que asume el pasado y prospecta el futuro, es el profeta.

Para mí, la visión propia del cristianismo es la del profeta que no es ni integrista, ni progresista; es el que asume el pasado dándole un sentido y que por eso, se pone a hablar del futuro. Y el profeta entra al presente, en el momento más difícil, porque propone al presente lo que éste todavía no tiene, es decir, al presente le propone un sentido comprendiéndolo. Pongamos por ejemplo el caso de Teilhard en la relación ciencia-cristianismo, dejando de lado algunos puntos que creo habría que discutir; su actitud es realmente una actitud profética, porque él realmente

comprendió muy bien el modo como se engarza la ciencia con la fe. Simplemente haciéndolo real, él se constituye en profeta, porque también se constituye como el fundamento para los tiempos futuros. El que realmente descubre el sentido del centro de la evolución cristiana, es necesariamente el fundamento del proceso futuro; y su mundo es el punto de partida de la existencia cotidiana de los hombres del futuro, de los cristianos futuros.

El profeta resume la totalidad de la actitud cristiana; el profeta es el que ante lo imprevisible, ante lo que se le presenta inesperadamente, es capaz de dar una nueva solución cristiana. Esa es la posición o actitud que necesitamos en el momento en que nos encontramos hoy. Tenemos que dar una nueva solución cristiana a un cúmulo de imprevisibles acerca de los cuales no tenemos una fórmula para aplicarles; tenemos que inventarla. Entonces, a la luz de la fe y en el horizonte de nuestro mundo, la realidad, es que nosotros tenemos que lograr una nueva expresión cristiana. Esta actitud y situación crítica ha sido la misma siempre en la historia de la Iglesia y ha sido siempre la del cristianismo. Cuando queremos normalizar lo imprevisible, hacerlo "normal", entonces retornamos a la conciencia arquetípica del hombre primitivo, volvemos al mito del eterno retorno, estamos en el integrismo y el terror nos paraliza ante la historia.

Pero si queremos mantenernos en una alerta conciencia histórica, que es una conciencia de fe, entonces lo imprevisible no lo tenemos. Es la solución de lo imprevisible en donde se juega el entusiasmo de la vida cristiana, nuestra responsabilidad de hijos libres de Dios.

La historia de la Iglesia así estudiada nos vendría a reafirmar en una *actitud profética*; un largo pasado comprendido con sentido, puede hacernos vislumbrar un futuro nuevo e imprevisible, pero que sea la continuidad, la mismidad de una solución profética. En una actitud de fe comprometida y misionera, tendría

que fusionarse, como digo, la comprensión del pasado por una reflexión teológica e histórica. Todo esto es una sola realidad: el dogma, la pastoral, la exégesis y la historia de la Iglesia; todo esto es *una sola teología* que se diversifica porque el hombre no puede analizar simultáneamente todos los aspectos; pero es una sola teología, que en última término analógicamente, sería *la visión que Dios tiene de la historia* y aún la visión que él tiene de sí mismo viéndose en la historia expresado por participación.

Ahora bien en nuestra existencia fragmentaria, para usar la fórmula de Urs von Balthasar puesta al comienzo, la actitud profética del cristiano necesita de la conciencia de su historia, porque vive en un tiempo que es escatológico. Cristo está al fin del proceso, es el *Omega* como dice el Apocalipsis de S. Juan.

Buenos Aires, 1969.

NOTAS:

(1)Cfr. CHAVASSE-FRISQUE, *Eglise et Apostolat*, pp. 176-204.

(2)Cfr. A. CATURELLI, *La filosofía en Argentina Actual*, Univ. Nac. de Córdoba, 1962, pp. 24 y s.

(3)Sobre este tema hemos escrito un corto trabajo todavía inédito en el cual incluimos una bibliografía específica como puede suponerse esta bibliografía es inmensa ya que incluye la historia de la Iglesia contemporánea, especialmente europea, y los estudios exegéticos (con respecto a una nueva interpretación del fenómeno del profetismo) y teológicos (porque el profeta no es, ni mucho menos, una figura exclusiva del A. T., sino de la existencia cristiana de todos los tiempos).

NOTAS

(1)Todas las notas de nuestro trabajo indican el material usado pero sobre todo se dirigen a permitir a posibles seminarios de estudio continuar y criticar lo que exponemos a continuación.
Posteriormente a esta conferencia apareció nuestra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967; *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969; Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", en *Cuyo* (Mendoza) IV (1968 7-40; "Iberoamérica en la historia universal", en *Revista de Occidente* (Madrid) 25 (1965) 85-95, en donde se completa el esquema de esta exposición.

(2)Este ha sido el objeto de los estudios de DANILEVSKY, SENGLE, TOYNBEE, NORTHROP SOROKIN, etc. No nos interesa aquí numerarlas, ni mostrar su origen, sino solo indicar su naturaleza. Lo que queremos recalcar es que, al fin, todas las civilizaciones se comportan como un sistema global de Instrumentos que, de hecho no se ha Interrumpido —al menos en su centro mas original, es la flecha central de la evolución—. En este sentido nos oponemos, entonces, radicalmente a un Oswald Spengler. Mientras que aceptaremos su teoría en el nivel del *ethos* social y aún en el del *núcleo ético-mítico* (de los ciclos cerrados, donde una cultura muere sin poder ser trasmitida). De hecho, las cosmovisiones indo-europeas agonizan en el mundo actual y aún las pre-históricas —sobre todo desde la entrada de socialismo marxista en el mundo asiático y el socialismo, cristianismo o Islám en el África. Para ver un verse ARNOLD TOYNBEE-EDWARD MYERS, *Historical Atlas and Gazetter,* en *A study of History*, vol. XI, Oxford, 1962, pp. 90-93.
Cuando hablamos de la "civilización latinoamericana" no queremos decir que sea una civilización autónoma, sino que la comunidad latinoamericana *tiene* una civilización, concretamente determinada.

(3)En alemán se diría "cultura como modo de vida" (*Lebensweise* o *Art und Weise*). DILTHEY nos dice: "Die Darstellung der einzelnen, psysichen Lebenseinheit ist die Biographie... Die Stellung der Biographie innerhalb der allgemeinen Geschichteswissenschaft entspricht der Stellung der Anthro pologie innerhalb der theoretischen Wissenschaften der geschichtlich-gesellschaflitchen Wirklichkeit" (*Einleitung in die Geisteswissenschaften* I. IX, en *Gesammelte Schriften*, t. I, p. 33). Mas adelante expresa que "in der Tat existiert ein System der Sitllichkeit" (Ibid, I, XX; t. I, p. 61). Un ERNST TROELTSCH se referirá igualmente a *die Sitten* ("Die subjektive Sittlichkeit fordert nicht nur Einsel, sondern auch Kollektivpersönlichkeit"; WILHELM F. KASCH, *Die Sozialphilosophie von Ernst*

Troelstsch, Mohr, Tübingen, 1963, p. 39). Véase igualmente la *Etica* de MAX SCHELER (*Der Formalismus in der Ethik*, Francke, Berna, 1954, pp. 314 ss.), etc. La civilización se encuentra al nivel del *Mitsein* (ser-con) (MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer Tübingen, 1963, pp, 117 ss).

(4)Véase este término usado, aunque en un sentido análogo pero no idéntico, por PAUL RICOEUR, *Espirit* (Paris) oct. (1961) p. 447, Todo el tomo VIII —*Weltanschauungslehre*— de las *Gesammelte Schriften* de DILTHEY, da un material para realizar una reflexión sobre el *núcleo ético-mítico* (ideale Kern) "Die Weltanschuungen entwickeln sich unter verschiedenen Bedingungen…" *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metapysischen Systemen,* I; vol. VIII, p. 84). Sobre el núcleo ético-mítico de los sistemas helénicos y semíticos véanse nuestros trabajos sobre *El humanismo helénico* y *El humanismo semita* (EUDEBA; Buenos Aires, 1969); allí se encontrará una bibliografía indicativa.

(5)MIGUEL LEÓN PORTILLA, *El pensamiento prehispánico,* sobretiro de *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, 1963, p. 32
Además pueden consultarse las siguientes obras:

BALLESTEIOS GAIBOIS, *Historia de América*, Pegaso, Madrid, 1954; A. BALLESTEROS*, Historia de América y de los pueblos americanos*, Salvat, Barcelona, desde 1946; CAMPEHAUSEN-DINKLER, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Mohr, Tübingen, 1957-1962; Revistas: *Anthropos* (Fribourgo-St. Augustin), *América Indígena* (México, desde 1941), *El México Antiguo* (México, desde 1919); *Revista de Indias* (Madrid, desde 1940) *The Americas* (Washington; desde 1945) etc. Además el *Handbook of South American Indians*, en *Smithsonian Institution*, ed. J. Steward, Washington; H. LEHMANN, *Les civilisations précolombienses,* Madrid, 1932; F. AMEGHINO, *La antigüedad del hombre en el Plata*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1918; SALVADOR CANALS FRAU, *Las civilizaciones prehistóricas de América,* Sudamericana, Buenos Aires, 1955; R. KONETZKE, *Der Weltgeschichte Moment der Entdeckung Amerikas*, en *Hist. Zeitschrift* (München) CLXXXII, 2 (1956) 267-290; W. KRICKERBERG, *Etnología de América*, México, 1946; M, LEON PORTILLA, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* Inst. Indig. Interamer., México; 1956; A, LIPSCHUTZ, *El indoamericanismo*, Nacimiento, Santiago, 1944; W. SCHMIDT *Der Ursprung der Gottesidee*, Aschendorf, Münster, 1926-1955, en especial el tomo II; ibid, *Ursprung und Werden der Religion*, ibid, 1930; CANALS FRAU, *Prehistoria Americana*, Sudamericana, Buenos Aires, 1950; F. HAMPL, *Die Religionen der Mekicaner, Maya und Peruaner,* en *Ch. und die relig. der Erde*, Herder, Freiburg, 1951; t; II, pp, 751-784; W. KRICKERBERG *Alteme-*

xikanische Kulturen; Safari-verl., Berlín, 1956; KRICKBERG-TRIMBORN-MÜLLER-ZERRIES, *Die Religionen des alten América*, en *Die Religionen der Menschheit*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961, t. VII; SOUSTELLE-AIGRAIN-BAUDIN, *Les religions du Mexique, Incas*..., en *Histoire des Religions*, Bloud et Gay, Paris, t. V; etc.
Recomendamos leer: NIMIO DE ANQUIN, *El ser visto desde América*, en *Humanitas* (Tucumán) III, n. 8, 13-27; EDUARDO BLANQUEL, *Edmundo O'Gormann y Leopoldo Zea, dos ideas de América*, en *Humanidades* (Mérida) *I*, 3-4 (1959) 455-443; SERGIO BUARQUE DE HOLANDA, Raizes do Brasil. Río de Janeiro, 1948; ALBERTO CATURELLI, *La historia en la conciencia americana* en Dianoia (FCE) (1957) 57-77; ibid, *El hombre y la historia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1959; ibid, *El hombre y la naturaleza americanos*, en *Estudios Americanos* (Sevilla) 90-91 (1959) 141-146; ibid, *América Bifronte*, Troquel, Buenos Aires, 1961; ibid, *La filosofía*, Univ. Córdova, 1961, I, cap. XIV; GUILLERMO FURLONG, *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de La Plata,* Kraft, Buenos Aires, 1952; VICTOR RAUL HAYA DE LA TORRE, *Espacio-Tiempo histórico*, Lima, 1948; PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA. *Historia de la cultura en la América Hispánica,* FCE, México, 1959; HERMAN DE KEYSERLING, *Meditaciones sudamericanas*, Ballesteros-Torres, Santiago de Chile, 1931; PEDRO LAIN ENTRALGO, *España como problema,* Aguilar, Madrid, 1956; MIGUEL LEÓN PORTILLA, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Inst. Indigenista, México, 1956; ALCEU AMOROS LIMA, *A realidade Americana*, Agir, Rio de Janeiro, 1954; Ibíd, *L'Amérique en face de la cultura Universalle*, en *Panorama* (Washington) II, 8 (1953) 11-33; RAMIRO DE MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*, Fax, Madrid, 1952; JOSE MARTI, *Antimperialismo*, en *Obras completas*, t. XXII, la Habana, 1961; ERNESTO MAYZ VALLENILLA, *Examen de nuestra conciencia cultural*, Inst. de Filosofía, Caracas, 1957; Ibid, *El problema de América*, en *Episteme* (Caracas) I (1957) 467-501; LUIS MONGUIO, *Optimismo o pesimismo*... en *Casa de la Cultura* (Quito) XII, 22 (1960) 82-97; EDUARDO O'GORMAN, *La invención de América*. *EL universalismo de la cultura de Occidente*, FCE, México, 1958; ibid, *Fundamentos de la Historia de América,* Imprenta Univ., México, 1942; M. DE OLIVEIRA LIMA, *La evolución histórica de América Latina*, Ed. América, Madrid; JOSE ORTEGA Y GASSET, *La pampa*..., en *Obras completas*, Rev: de Occid., Madrid, 1946, t, II: JOSE VASCONCELOS, *La raza cósmica*, *Calpe*, Buenos Aires, 1948; J. VICENS VIVES*, Manual de Historia Económica de España*, Teide, Barcelona, 1959; ALBERTO WAGNER DE REYNA, *Destino y vocación de Ibero-América*, Cult; Hispán., Madrid, 1954; SILVIO ZAVALA, *La filosofía Política en la conquista de América*, FCE, México, 1947; LEOPOLDO ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: Del romanticismo al positivismo,* Colegio de México, México; 1949; ibid, *La historia intelectual en*

Hispanoamérica, en *Memoria del I Congreso de Historiadores de México y EE.UU.*, (Monterrey) TGSA, México, 1950, pp. 312-319; Ibíd., *América en la historia*, FCE, México, 1957.

(6)En todo esto dejamos la palabra al Profesor MANUEL LIZCANO de la Universidad de Barcelona (cfr. *El Análisis sociológico de Hispanoamérica*, en *III Jornada Iberoamericana* (Madrid) 1964. Será interesante integrar la posición de un Gurtvich, con las investigaciones del Prof. SCHELSKY (Münster- Dortmund), y sobre todo con las reflexiones sobre la *Institución* de GEHLEN.
La tipología marxista (cfr. *Amérique Latine a la lumiére du marxisme*, en *Recherches Internationales* (Paris) 1962, n. 32) no dejan de ser útiles en la programación política. Los grupos sociales, para un marxista latinoamericano son los siguientes: proletarios, campesinos trabajadores, intelectuales, burguesía de avanzada nacional, (cfr. *Segunda declaración de la Habana*), y después la reacción, es decir, la burguesía capitalista y terrateniente y todos aquellos que le siguen. Toda la estrategia comunista se dirije a realizar la "revolución de liberación nacional antimperialista" realizando un frente democrático de izquierda con todos aquellas fuerzas progresistas, a fin de poder, en un segundo momento, dominar la situación por el Partido Comunista e instaurar la dictadura del proletariado —como en Cuba— (Cfr. Ibid, *Presentation de l'Amérique Latine*, por HECTOR AGOSTI, pp. 3-17). En general, la *unidad* latinoamericana —en la visión marxista— queda definida por la unidad del Imperialismo norteamericano y por la semejante situación revolucionaria —es decir, por un factor extrínseco o futuro—, sin dar cuenta, en ningún momento, de la unión de nuestra civilización, no solo por su lengua, ni su religión, sino aún mucho más por su ethos, su modo de vivir, de encarar la existencia. por nuestra historia, etc. Sin embargo —dicho imperialismo y la análogo situación pre-revolucionaria— son Igualmente dos factores esenciales de la *unidad* latinoamericana.

(7)*Le systéme du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon á Copernic*, Hermann et Fils, Paris, 1914, t. II, p. 453: "Todas las cosmologías helénicas eran en último término *Teologías*. En el corazón de ellas se encontraban siempre dogmas religiosos... Era necesario que una revolución teológica se produjera. Esta revolución fue obra de la Teología cristiana. La ciencia moderna fue iluminada por la chispa producida por el choque entre la teología del paganismo helénico y la teología cristiana". Para poder entender esta tesis recomendamos las obras de CLAUDE TRESMONTANT: *Essais sur la Pensée Hébraique, Etudes de Métaphysique Biblique, La métaphysique du Christianisme* en sus tres tomos*: La naissance de la Philosophie Chrétienne* (1961), *La crise du treiziéme sié-*

cle (1964), *Introduction a la métaphysique de Maurice Blondel* (1963), editadas en Cerf, Gabalda y Seuil), *Introduction á la pensée de Teilhard de Chardin* (1955). ¡Todas estas obras hacen un conjunto muy importante.

(8)Cfr. *La théorie de la relativé restreinte et généralisée* Gauthier-Villars, Paris, 1921. El razonamiento de Einsten puede resumirse así: El grupo de transformaciones de Lorent permite pasar de un sistema de Coordenadas de Galileo a otro que se mueve con respecto al primero con un movimiento uniforme. Si se reemplaza el sistema de *referencias* por el sistema de *coordenadas* de Gauss tenemos la teoría de la relatividad generalizada que se enuncia del siguiente modo: "Toda transformación corresponde a un cambio de sistema de coordenadas de Gauss" (p. 85). "Todos los sistemas de Coordenadas de Gauss son en principio equivalentes para la expresión de las leyes generales de la naturaleza (Ibíd.). De este modo, se toma cualquier punto del universo como punto de referencia, y aunque se encuentre en movimiento puede operarse con él. Véanse las reflexiones de MERLEAU-PONTY en *Signe*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 247 ss.

(9)Einsten, ibid, p. 95. "Por la relación simple entre la extensión del mundo en el espacio y la densidad media de la materia" (Ibíd., p. 100) puede deducirse que nuestro universo es intrínseca y esencialmente finito aunque en expansión.

(10)Cfr. DE WAEHLENS, *La philosophie et les expériences naturalles*, Hijhoff, La Haya, 1961, el capítulo sobre *Le Monde*; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en el tercer capítulo *Die Weltlichkeit der Welt*, pp. 63 ss.; etc.

(11)PIERRE CHAUNU, *Pour un géopolitique de l'espace américain*, en *Jahrbuch für Geschihte... Lateinamerikas* (Köln), 1 (1964) p. 5.

(12)Ibid, p. 7.

(13)FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia Natural* (1945), t. I, p. 27.

(14)Véase nuestro trabajo a publicarse en la *Revista de Occidente* (Madrid) sobre *Iberoamérica en la Historia Universal*. Sobre estos temas ha escrito MIRCEA ELIADE: *Tratado de Historia de las religiones, El Mito del Eterno retorno*, y últimamente *Aspects du mythe,* Gallimard, Paris, 1963.

(15)Cfr. ERNST CASSIRER, *El mito del Estado*, FCE, México, 1947.

(16)Sobre la demitificación y demitización véanse los trabajos del teólogo calvinista RUDOLF BULTMANN (Tübingen) en *Mythos und Logos*, y los de PAUL RICOEUR, en o.c.

(17)Cfr. nuestro articulo citado en la nota 14.

(18)No queremos, de ningún modo, desvalorizar la importancia de la revolución en América Latina. Solo apuntamos aquí el carácter mítico que recubre muchos de los dichos movimientos revolucionarios —mítico en tanto unilaterales, particulares y aun simplistas—. Véase JAIME DELGADO, *La revolución hispanoamericana*, en *III Jornadas iberoamericanas* (Madrid) 1964; una interpretación comunista puede verse en *Amérique latine a la lumiére du marxisme*, *Une révolution Continentale* por RODNEY ARISMENDI; la visión cristiana, en cambio, en la revista *Mensaje* (Santiago de Chile) Nº 113 (1963): *Revolución en América Latina.*

(19)Todos estos cultos primitivos indo-europeos, tanto los griegos como los hindúes, hititas o persas, explican la realidad a partir de un caos inicial de donde se origina el Nuevo Año cósmico —el gran año del eterno retorno—.

(20)Para HEGEL la comprensión adecuada de los fenómenos humanos se alcanza en el momento en que se posee una perspectiva lo suficientemente universal que pueda explicar cada acontecimiento concreto, es decir, "el contenido de la representación es el Saber Absoluto" (*Phänomenologie des Geistes*, en *Sämtliche Werke*, 1951, t. II, p. 602). Así, por ejemplo, la diferencia de civilización y *ethos* social de la América anglosajona y la latina debe irse a buscar en la lejana Edad Media, y en el distinto renacimiento que seguirá la línea de: Roma-Florencia-EI Rhin-Paises Bajos e Inglaterra, y el otro: Roma-Florencia-Madrid-Nueva España (cfr. WENER SOMBART, *Der Moderne Ka-Pitalismus*, *Die Genesis des Kapitalismus*, Duncker-Humlot, Leipzing, 1902, vol. II). Es decir, el punto de partida para explicar las diferencias de las dos Américas debe buscarse, al menos, desde el siglo XII.

(21)Muy al contrario de lo que pretendía Florentino Ameghino, o.c., ya que el hombre no solo no es autónomo de América, sino que pareciera mas bien un eterno extranjero.

(22)Para nosotros *pre-historia* no define la época en que el hombre no escribía, sino, subjetiva y profundamente, como la época en, que el hombre no tiene conciencia de la historia, es decir, intencionalmente se encuentra todavía en el tiempo mítico pero no histórico.

(23)Paradójicamente en América llamamos *oriente* lo que está en nuestro occidente, y *occidente* a nuestro oriente.

(24)CANALS FRAU, *Las civilizaciones prehistóricas* p. 81 (Cfr. bibliografía en pp. 605-629).

(25)TOYNBEE-MYERS, o.c., p. 90.

(26)PAUL RIVET, *Les origines de l'homme américain*, Galliard, París, p. 62.

(27)Cfr. ALES HRLISKA, *The Genesis of the American Indian*, en las actas del *XIX Congreso de Americanistas*, Washington, 1917, pp. 559-568; FRANZ BOAS, *Handbook of American Indian Languages,* Bureau of American Ethnology, Vol. 40, I (1911); etc.

(28)Este término tan expresivo puede verse en MIGUEL LEÓN PORTILLA, *El pensamiento prehispánico*, p. 69: "Lo que se conserva en los centros ceremoniales descubiertos por los arqueólogos, permite de entrever algo de lo que fue el hogar cósmico tan penosamente concebido por el hombre náhuatl".

(29)CANALS FRAU, o.c., Ibíd.

(30)*Proton* significa en griego *lo primero*. Es decir, es un auténtico comienzo de nuestra historia, aunque solamente la primera parte, el fundamento, el substractum, sin el cual nuestra Historia sería ininteligible.

(31)Cfr. nuestro trabajo sobre "*El humanismo helénico*".

(32)Cfr. nuestro trabajo sobre "*El humanismo semita*".

(33)*Historia de la Cultura*, FCE, México, 1941, p. 260.

(34)El discurso de Sr. FELIPE HERRERA, *Aspectos políticos y económicos de la integración de América latina,* publicado por el Banco interamericano de desarrollo, el 12 de junio de 1962: ...Así podemos señalar hoy como realizaciones de significación en este camino de afirmación del concepto regional: la creación del Banco Interamericano; el establecimiento de los esquemas de la ALALC y del Mercado Común Centro Americano; la adopción de un nuevo tipo de política interamericano, en materia de relaciones económicas cuya expresión está contenida en la Carta de Punta del Este, y el afianzamiento creciente del concepto multilateral que alcanza su más definida vigencia en los acuerdos de Alta Gracia sostenidos luego solidariamente por los representantes de toda América Latina..." (pp. 9-10). Es interesante anotar que en las conclusiones dice: "América latina avanza en su camino hacia la integración... El gran impulso hacia la integración tiene qué sustentarse en la opinión pública latinoamericana. *Y ella tiene que ser estimulada y orientada por un movimiento ideológico de vasto alcance*. La Universidad Latinoamericana debe formar no sólo los profesionales y los técnicos que "han de realizar la obra de" la integración sino los *ideólogos*, los *sociólogos* y *los políticos* que nutran al proceso económico y social del espíritu que la gran empresa de la integración requiere..." (pp. 23-24).

(35)Cfr. JOHANNES BRONDSTED. *Norsemen In North America before Columbus*, en el *Annual Report* (1953) del *Smithsonian Institution*; Washington, 1954, pp. 367-405.

(36)Ibid.

(37)Cfr. Infra los trabajos de O'Gormann.

(38)Esto será el objeto de los trabajos de una posible SEMANA futura.

(39)*Archivo del Escorial* primer folio del manuscrito del *Concilio III de Lima* catalogado bajo la numeración: d-IV-8.

(40)Cfr. VICENTE DE SIERRA, *El sentido misional de la conquista de América*, Cons, de Hisp., Madrid, 1944.

(41)*Voyage aux régions équinoxiales de nouveau continent,* Paris, 1804, I, p. 594.

(42)*Bases*, Buenos Aires, 1948, p. 147.

(43)Véase nuestro trabajo, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina,* donde ejemplificamos esta ruptura.

(44)La oposición ya irreconciliable entre la URSS y la China Popular es perfectamente comprensible desde este punto de vista: mientras Rusia comienza a establecer un "sistema socialista de todo el pueblo" —reemplazando así la "dictadura del proletariado" para pasar a un sistema donde el consumo tiene mayor importancia—, la China popular permanece en la línea de la "dictadura del proletariado", en la primacía de la austeridad y la producción.

(45)Esto lo ha pretendido tanto la evolución mexicana como el Aprismo peruano, fracasando por diferentes razones. Cuba en cambio ha pretendido imponer por primera vez la "dictadura del proletariado" según la ortodoxia pura del comunismo, la que, logrando muchos éxitos en un primer momento, se enfrenta ahora con las dificultades propias de una solución extranjerizante y de difícil continuidad.

(46)Entre los elementos esenciales a inculcar en la educación es la de un sano internacionalismo regional latinoamericano, para superar el nacionalismo particularista. Es evidente que la lucha para realizar la liberación nacional —del imperialismo económico internacional— es un elemento necesario para la nueva constitución latinoamericana; pero dicha liberación nacional es imposible sin la integración simultánea y progresiva de América Latina.

(47)PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénoméne humain*, Seuil, aris, 1955, p. 344.

(48)Que se opone a la "subconciencia", al *über Ich* de Freud, es decir, el campo de la atención en vigilia.

(49)MAURICE MERLEAU-PONTY, en *su Phénoménologie de la perception,* Gallimard, Paris, 1945, pp. 481 ss., muestra bien la importancia del fenómeno *tiempo* para la consti-

tución de la conciencia en general. Véase igualmente E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie, des Inneren ed Zeitbewusstsein*, en *Phil, und Phänom. Forschung*, *IX* (1928) p. 22; Heidegger, *Sein und Zeit*, toda la segunda sección, pp. 231 ss., en especial el capitulo sobre *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit* (p. 372 ss.).

(50)DILTEHY insistirá una y otra vez sobre la doble propiedad de la conciencia: "Verschiedene Personen sind in jedem von uns, das Familienglied, der Berufgenosse; wir finden uns im Zussammenhang sittlicher Verflichtungen, in einer Rechtsordung, in einem Zweckzusammenhang des lebens, der auf Befriedigung gerichtet ist: nur in der Selbstbesinnung finden wir die lebenseinheit und ihre Kontinuität in uns, welche alle diese Beziehungen trägt und halt. So hat auch die menschliche Gesellschaft ihr leben in der Hervorbringung und Gestaltung, Besonderung un Verknüpfung dieser dauernden Tatbestände, ohne dass sie oder eines der sie mittragenden Individuen darun *ein Bewusstsein* von dem Zusammenhang derselben besässe" *(Einleitung in die Geisteswissenschften*, I, XIV; en *Gesammelte Schriften*, I, p. 87). Es así como Hegel comprendió su *Weltgeschichte* —Historia Universal—, como todo lo acaecido en la unidad de la Conciencia humana, del Espíritu (cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1961; HEIDEGGER, o.c., pp. 387).

(51)Cfr. DE WAELHENS, o.c., capítulo sobre la *Intersubjectivité*; MAURICE NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences,* Montaigne-Aubier, Paris, 1941; JEAN PAUL SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Gallimard, Paris, 1945; etc.

(52)Cfr. M. NEDONCELLE, o.c.

(53)La reflexión de HEGEL sobre la conciencia no se refiere principalmente a una conciencia individual, sino social, comunitaria, sea en tanto sagrada ("la comunidad son los Sujetos, los particulares, sujetos empíricos que están en el Espíritu de Dios...", *Vorlesungen über die Philosophie der Religión,* III, III, 1; en *Sämmtliche Werke*, Frommann, Stuttgart, t. 16, p. 316), en tanto histórica *(Die Verwirklichung des Geistes in der Geschchte*, en *Die Vernunft in der Geschichte,* Meiner, Hamburg, 1955, pp. 55 ss), en tanto experiencia inmediata (*Unmittelbarkeit* del "esto" (Diese) "lo mío" (das Meinen), el "ahora" Jetzt), el "aquí" (Hier), la "cosidad" (Dingheit), en *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1952, pp. 79-129). A partir de la visión judeo-cristiana, pero especialmente de un BOSSUET, ROUSSEAU, MONTESQUIEU (*L'Esprit des Lois* (1748), VICO y CONDORCET se fué plasmando el concepto de *Esprit du peuple*, que HEGEL llamará *Volksgeist*. Aunque no aceptando la noción hegeliana, le debemos muchos de los elementos de su descripción. Es en la conciencia *donde* y *para la cual* los útiles, el ethos

y los valores existen —evidentemente esta conciencia social no es Substancial (como lo pretende HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, pp, 58 ss, aunque la noción de substancia en HEGEL es *sui generis*).

(54)"El devenir histórico que la ha preparado no existía antes que ella, sino *en razón* de ella (pour elle), el tiempo durante el cual progresaba no era el tiempo de su constitución sino el tiempo que ella constituía, y la serie de acontecimientos se subordinan a su eternidad". (SC, p. 222).

(55)"La autoconciencia (Selbstbewusstsein) es en (*an*) y para sí (für sich), mientras y en tanto que ella es para otra (autoconciencia) en y para sí; esto es, la autoconciencia existe solo en el ser reconocido (*Anerkanntes*)... Para la autoconciencia existe (siempre) otra autoconciencia… Ellas se reconocen (anerkennen) en tanto existe un recíproco reconocimiento (als gegenseitig sich aner kennend" Hegel. *Phänomenologie*, B, IV, A, pp. 141-143. Se comprende entonces como la toma-de-conciencia es un hecho colectivo y constituye por ello mismo una *generación*: aquellos que se reconocen mutuamente como habiéndose separados de la mera conciencia o cosidad a partir de una misma circunstancia.

(56)Un Bolívar, hace 140 años cuando decía en la invitación al Congreso de Panamá: "Si Vuestra Excelencia no digna adherir a él, preveo retardos y perjuicios inmensos, a tiempo que el movimiento del mundo acelera todo, pudiendo acelerarlo en nuestro daño". Cuando Bolívar decía esto nos muestra una clara conciencia personal ante la historia, pero como su conciencia no se *reconocía* en las otras, su mera autoconciencia individual estaba muy lejos de ser una autoconciencia social; He allí la causa de su fracaso.

(57)La conciencia —aún la social— se encuentra como perdida en la inmediatez de las cosas (el caso sumo es el de la conciencia sensible animal), confundida con ellas. Un pueblo puede estar alienado o extranjerizado (*Entäusserrung* o *Entfremdung*) en tanto *ha centrado* su existencia colectiva (sea política —en la época colonial hispánica—, económica —en el siglo XIX y XX bajo el dominio de los Imperialismos—, cultural —pensando Europa a la europea y dando espaldas a lo latinoamericano—, etc.) en otro pueblo o sociedad. Se vive pero sin que el trabajo que se realiza rinda un beneficio para el que trabaja, sino que los frutos se le escapan de las manos y permanece eternamente *exteriorizado*, como, un *objeto* que se explota o vende pero no como una *subjetividad* que se respeta y con la que se dialoga. Este es el caso de Latinoamérica.

(58)HEGEL, muy joven todavía, escribió un libro que tituló *El destino del cristianismo*. Meditando el caso paradigmá-

tico de Abraham (ejemplo que retomará muchas veces Kierkegaard) muestra como el patriarca del pueblo Judío se creó a sí mismo como subjetividad porque supo oponerse a la mera naturaleza y trascenderla (cfr. la edición Vrin, París, 1948; el comentarlo de Juan Hyppolite, p. VI).

(59)Un primer antecedente fue ya la obra de MARTIN LUTERO titulada *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520) (ed. Gruyter, Berlin, 1959. t. I, pp. 362 ss), y la de Johann Fichte denominada *Reden an die deutsche Nation*, Meiner, Hamburg; 1955. En América latina la conciencia alerta de un Simón Bolívar deberá ser reconocida por la nueva generación con responsabilidad continental como la de un profeta de la integración latinoamericana.

(60)KARL MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1953, p. 208.

(61)Es interesante anotar que la primera definición de la *persona humana* fue enunciada por Boecio poco después del 512, es decir, terminadas las disputas cristológicas, que aportaron los mas importantes análisis antropológicos de todos los tiempos. Boecio hablaba, así: "Nestrio sostiene rectamente que Cristo tiene dos naturalezas; pero se equivoca cuando dice que tiene dos personas; Eutiqués rectamente cree que tiene una persona, pero impíamente cree que tiene solo una naturaleza" *Patrología Latina*, Migne, tomo 64. *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, cap. 4, col. 1344 A).
Cristo es plenamente hombre, es decir *comprometido* con la totalidad de la condición humana, en su naturaleza, su economía, historia, política, sociología, psicología, etc. Y sin embargo, es igualmente el Verbo, es decir, trasciende la historia para constituirla como una *Historia Santa,* El Concilio de Efeso (431) definió: “El Verbo se ha hecho hombre por la asumpción de la sola persona, sin eliminar o destruir la diversidad de naturalezas” (*Concil. Oecum. Decreta*, Herder, Bolonia, p. 6, a 28-38; *Dz* (1963) *§ 250*). Por su parte el de Calcedonia (451) definía: “Uno es el Cristo-Hijo-Señor unigénito con dos naturalezas, y con una persona y substancia” (Ibid., p. 62; a 31-39; *Dz* (1963) § 302)

(62)Véase el trabajo de GILLES COUVEUR, *Les pauvres ont-ils des droits?*, Univ. Greg., oma, 1961. Es bien sabido que para un Santo Tomás, por ejemplo, la propiedad común de derecho natural es la subordinante de la propiedad privada o *ius gentium* (derecho natural secundario). Es aquí donde la religión puede jugar una función dinámica o de retardo en la evolución de las estructuras de una civilización. Max Weber lo ha bien mostrado (cfr. *Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, en *Soziologie*...; Kröner, Stuttgart, 1956, pp, 398 ss); una religion

(por ejemplo el cristianismo en latinoamérica) puede ser un impulso (*Antriebe*) del operar (*Handeln*), pero mediaría el hecho de que dicha religión descubriera él modo *de crear* dicho impulso inicial. En América Latina la ética cristiana no deberá operar en tanto ética *del deber* (base del capitalismo) o *de la resignación* (fundamento de la esclavitud), sino en la línea de su esencia: misericordia efectiva por los pobres, hermandad solidaria en el amor, la pobreza voluntaria de los ricos... evidentemente, así vista, la ética cristiana en América Latino no puede sino ser revolucionaria. El *Ethos* del capitalismo ("...des kapitalistischen *Ethos*", *Asketischer Protestantismus*..., ibid, p. 366) se encontrará ante una moral de la rebelión de los esclavos ("...Sklavenaufstand", *Die Wirtschaftsethik* ..., ibid, p. 402). Contra la "moral de esclavos" de nuestros pueblos, y contra la "moral del deber" y el conservadurismo de la oligarquía, el cristiano debe oponer un nuevo *ethos* creativo e igualitario. Evidentemente aquí la "autoconciencia" (Selbstbewusstsein) significa una clarificación y despertar de la conciencia moral cristiana (als *Gewissen*).

(63)La moral de la burguesía capitalista es esencialmente conservadora en el momento del despertar de la conciencia popular socialista, o auténticamente sujeto de la democracia —gobierno del *pueblo* y no de la mera oligarquía—.

(64)Este término se usa en la teología contemporánea para significar el sistema político-religioso post-constantiniano del Occidente.

(65)El judaísmo, primeramente, distinguió entre el grupo étnico y la comunidad religiosa (véase el importante libro de Causse, con el mismo título) ; pero ante la defección del judaísmo que se encerró en un mesianismo nacionalista, el cristianismo propuso el universalismo trascendente a toda civilización pero "comprometida" necesariamente con todas ellas —por la *ley de la Encarnación*—. En primer lugar —contra la teología islámica— el hombre puede naturalmente obrar el bien (lo que justifica la autonomía y la posibilidad moral del *progreso*: "Natura humana per peccatum non est totaliter corrupta..., potest... virtutem naturae... bonum particulare agere, sicut aedificare domus, plantare vineas..." —S. Tomas, *Summa*, I-II, q. 109, a. 2 c.—; "Gratia non tollat naturam, sed perficiat", Ibid, I, q. 1, a. 8 ad 2—); en segundo lugar el orden de la naturaleza no se identifica con el orden sobrenatural aquí igualmente, en el orden político, al judaísmo, islamismo o calvinismo primitivo, que unificaron de hecho el orden político al religioso, esto puede verse claramente expreso en los tratados de las leyes (I-II, q. 90-108): existe una ley eterna fundamento de la ley natural –y de la ley humana (positiva)— que organiza *la vida política*

autónoma del hombre; por otra parte existe una ley divina (fundada igualmente en la ley eterna) que constituye el pueblo judío (ley antigua) y el cristianismo (nueva ley), o *el orden eclesial sobrenatural*. El doctor medieval no hace sino aplicar al orden comunitario los principios incluídos en las definiciones conciliares de Efeso y Calcedonia: Cristo es plenamente hombre —por lo que autonomiza y reconstituye el *plano natural*—, pero al mismo tiempo Verbo eterno, causa del Reino escatológico de su Iglesia —*plano sobrenatural*—.

(66)Decimos un "pluralismo relativo" por cuanto en verdad el imperio aceptaba plenamente las religiones indogermanas —que se dejaban fácilmente introducir en el Panteón romano—, pero guardaba muchos reparos para con la religión de Israel.

(67)Cfr. N. M. WILDIERS, *Theilhard de Chardin*, Ed. Univ., París, 1960, p. 111.

(68)*Le Milieu Divin*, Seuil, París, p. 36.

(69)JOLIF, en *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, La Palatine, París, 1964, p. 17.

(70)KARL MARX, *Nationalökonomle und Philosophie*, ed. c., p. 237.

(71)JOLIF, ibid, p. 18.

(72)TEILHARD DE CHARDIN en *Le phénoméne chrétien*, epílogo de *Le phénoméne humain*, ed. c., pp. 331-332. Léanse especialmente de este libro desde las pp. 229-ss.

(73)Cfr. ERICH FROMM en su trabajo *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México, 1956; JEAN CASSOU, *Ves un humanique*, en *Esprit* oct. (1958) pp. 458-469.